Gilles Kepel

LA YIHAD

Expansión y declive del islamismo

PENÍNSULA ATALAYA

Gilles Kepel es director del CNRS y responsable del programa de doctorado sobre el mundo musulmán del Instituto de Estudios Políticos de París. Es autor, entre otras obras, de *Faraón y el profeta* (1988), *Al oeste de Alá: La penetración del Islam en Occidente* (1995), *La revancha de Dios* (1991) y *Las políticas de Dios* (1995).

La yihad

ATALAYA

71

GILLES KEPEL

La yihad

Expansión y declive del islamismo

TRADUCCIÓN DE MARGA LATORRE

EDICIONES PENÍNSULA

BARCELONA

Título original francés:
Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme
(Éditions Gallimard, París, 2000).

Diseño de la cubierta:
Neli Ferrer / Enric Jardí.

Primera edición: mayo de 2001.

Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
E-MAIL: correu@grup62.com
INTERNET: http://www.peninsulaedi.com

Fotocompuesto en V. Igual s.l., Còrsega 237, baixos, 08036-Barcelona.
Impreso en Hurope s.l., Lima 3 bis, 08030-Barcelona.
DEPÓSITO LEGAL: B. 19.062-2001.
ISBN: 84-8307-361-7.

A la memoria de Michel D'Hermies,
maestro y amigo.

ɛ Π•ʘ⊏ɜI•

CONTENIDO

PRIMERA PARTE
LA OSCILACIÓN

SEGUNDA PARTE
EXPANSIÓN Y CONTRADICCIONES

TERCERA PARTE
ENTRE LA VIOLENCIA Y LA DEMOCRATIZACIÓN

CONCLUSIÓN

AGRADECIMIENTOS

Este libro tiene su origen en una investigación de más de cinco años, que fue posible básicamente gracias a una ayuda de la Fundación Singer-Polignac. Quisiera agradecer aquí a aquellos que me la concedieron, así como a Jean-Pierre Machelon, el entonces director adjunto del departamento de Ciencias Humanas y Sociales del CNRS, por su confianza y sus consejos.

Durante las peregrinaciones que me llevaron desde Indonesia al continente americano, disfruté de la hospitalidad de numerosas instituciones, en particular y sobre todo de los centros de investigación franceses en Teherán (IFRI), Tashkent (IFEAC), Ammán (CERMOC) y El Cairo (CEDEJ). Agradezco también los servicios culturales de las embajadas de Francia en Indonesia, Malaisia, Paquistán, Sudán, Marruecos, Argelia y Senegal, que me invitaron a pronunciar unas conferencias, permitiéndome prolongarlas en estancias en esos países. Asimismo, la Fundación Abdulaziz en Casablanca, la Fundación Bouabld en Rabat, CODESRIA en Dakar, INESG y ENA en Argelia me facilitaron foros en los que discutir y someter a prueba los asuntos de los que trata la presente obra.

Éstos vieron la luz durante mi estancia en 1995-1996 como profesor visitante en la Universidad de Nueva York y en la Universidad de Columbia. Agradezco a Martin Schain, Robert Paxton y Richard Bulliet su invitación.

En la Universidad de California (UCLA), Leonard Binder me animó a darles una primera forma, y sus consejos fueron un gran acicate para mí. Le estoy muy agradecido por haber publi-

cado el primer esbozo en inglés de este trabajo, así como a Abdou Filali Ansari y Hassan Aourid, responsables de la publicación y de la versión árabe.

Asimismo, tengo una gran deuda de gratitud con respecto a la Fundación Nacional de Ciencias Políticas. En primer lugar, con su riquísima biblioteca, cuyos responsables y su personal me gratificaron con tanta disponibilidad y gentileza. Y sobre todo con los estudiantes del programa de doctorado Mundo Musulmán, que sufrieron las diversas fases de la elaboración de este proyecto en mi seminario, lo discutieron, criticaron y enriquecieron con sus observaciones y su experiencia.

Mis colegas y amigos, que revisaron este trabajo y no escatimaron su tiempo ni su energía para ayudarme a comprender situaciones que no conocía a la perfección, son demasiado numerosos para que pueda nombrarlos a todos. No obstante, a todos ellos quiero expresar mi reconocimiento.

Sin embargo, quisiera expresar mi especial agradecimiento a Ruth Grosrichard, Olivier Roy, Ghassan Safamé, Malika Zeghal, Mariam Abou Zahab, Mahmoud Azab, Naoufel Brahimi El Mili, Xavier Bougarel, David Camroux, Nilüfer Göle, Jean-François Legrain, Yann Richard, Aboul Manaïch, Ibrahim Gharaïbeh, Enes Kariç, Ahmed Rashid, Mohammed Hikam, Andrée Feillard y Rémy Leveau. También a todos los que me mostraron su apoyo durante estos cinco años, quisiera manifestarles mi más profunda gratitud.

Por último, Charlotte y Nicolas condescendieron con paciencia a que su padre desapareciera demasiado a menudo a bordo de un avión o entre sus libros. Que sepan que su presencia y su amor filial han sido el apoyo más preciado, sin el cual no hubiera podido traer al mundo a este hijo de papel.

INTRODUCCIÓN

El último cuarto del siglo XX estuvo marcado por el surgimiento, el ascenso y el posterior declive de los movimientos islamistas, un fenómeno tan espectacular como inesperado. Cuando el reflujo de la religión a la esfera privada parecía ya un hecho definitivo en el mundo moderno, la súbita expansión de grupos políticos que pretendían proclamar el Estado islámico, que sólo se basaban en el Corán, se definían como partidarios de la yihad, la guerra santa por la causa de Dios, y reclutaban a sus seguidores entre la población de las ciudades, puso en entredicho muchas convicciones. En un primer momento, este fenómeno provocó un rechazo de terror. Para los intelectuales de izquierda, tanto en el mundo musulmán como en Occidente, representaba una variante religiosa del fascismo; para los liberales, el resurgimiento de un fanatismo liberal. Más tarde, a medida que estos movimientos cobraban mayor importancia, sembraron el desconcierto entre buena parte de sus críticos. La gente de izquierda empezó a darse cuenta de que tenían una base popular. Algunos marxistas, antiguos o recientes, que esperaban encontrar en ellos la implantación de masa que no habían conseguido alcanzar, atribuyeron a los islamistas virtudes sociales, intentaron iniciar un diálogo político e incluso en algunos casos se convirtieron. Los de derechas observaron que predicaban el orden moral, la obediencia a Dios, la hostilidad hacia los impíos y, por tanto, hacia los materialistas comunistas y socialistas. Entonces les alentaron y les financiaron con generosidad cuando llegó la ocasión. Pero aun cuando la actitud del mundo exterior siguió siendo

mayoritariamente hostil, cada vez se elevaban más voces elogiando a una corriente que, en apariencia, encarnaba la autenticidad de los musulmanes de hoy, la verdad última de su civilización, en el universo multicultural del año 2000.

Como este hecho ya se había producido con anterioridad, en el mismo siglo, respecto al comunismo y al nacional-socialismo, los movimientos islamistas provocaron un alud de literatura comprometida, polémicas o apologías. Ésta es la parte más visible de los libros y artículos que se les ha dedicado. Así, se forjó en general la opinión que la gente tenía de ellos, con juicios de valor rápidos, sin apenas tomarse el tiempo de conocerlos. Sin embargo, estos movimientos dieron lugar, con el tiempo, a una profusión de textos, discursos, folletos, panfletos y sermones. Su comprensión resulta una tarea difícil, porque requiere el conocimiento preciso del contexto y de las lenguas de regiones tan diversas como Malaisia, Paquistán, Argelia, Egipto, Turquía, Irán o Bosnia, si nos limitamos a algunos ejemplos. También proporcionaron el material de base para numerosas monografías eruditas de gran calidad, que manejaban una gran cantidad de datos y ofrecían interpretaciones muy valiosas, pero cuya repercusión se limitaba a los cenáculos académicos.

El propósito de este libro es dar cuenta del fenómeno en su conjunto, en todo el mundo, durante el último cuarto de siglo. Observar su evolución, el juego de sus diferentes componentes y de las relaciones con su entorno, tanto en los países directamente involucrados como en las sociedades y los Estados occidentales. En la actualidad, en efecto, una generación después de sus primeras apariciones, puede hacerse un balance real. Ahora se dispone de la distancia necesaria y de una documentación diversa y abundante que permite corregir las primeras impresiones que provocó la curiosidad, las extrapolaciones realizadas a partir del análisis de un caso u otro, aunque constituyeran un buen ejemplo de este fenómeno. Y, sobre todo, se puede tener en cuenta su duración; puede observarse cómo, con el tiempo, se ha modificado la ideología inicial en función de los acontecimientos imprevisibles del contexto político, de las relaciones de los militantes con el dinero y con el poder. Y, por último, se puede tener una perspectiva comparativa que nos permita, de acuerdo con la recomendación del filósofo, «ver con claridad las semejanzas entre las cosas» de Kuala Lampur a Argel y de Peshawar a Teherán, el método más adecuado para analizar y comprender un fenómeno social complejo, difuso, de una gran amplitud.

Situándonos en un amplio espectro de tiempo y espacio, transpondremos de una situación a otra las cuestiones suscitadas por una experiencia particular, de forma que se pongan de relieve mutuamente, con el fin de elucidar lo que el análisis de una sola no haya podido aclarar. Este libro surgió del planteamiento de una cuestión muy sencilla: algunos movimientos islamistas consiguieron hacerse con el poder mientras que otros (los más numerosos) fracasaron en el intento. ¿Por qué Jomeini triunfó en Irán, mientras que los asesinos de Sadat no fueron capaces de transformar su «regicidio» en una revolución? Comparando ambas situaciones, resulta fácil identificar qué grupos sociales estaban involucrados en la revolución iraní y en los movimientos egipcios respectivamente; cómo en un caso se agruparon bajo el báculo de un clero religioso mientras que en el otro prevaleció la falta de unión. Al detectar la consistencia y la complejidad de los fenómenos, el análisis social hace que, de entrada, resulte obsoleta la opinión común que, basándose en juicios de valor, proyecta en un movimiento idealizado o satanizado, pero reducido a un fantasma sin una verdadera base, unas representaciones preconcebidas y mal establecidas.

Hace veinte años, este enfoque resultaba imposible. Actualmente, en cambio, se ha vuelto imperativo. Hemos llegado, en efecto, al final de un ciclo histórico: los movimientos islamistas, como veremos, han entrado en una fase de declive que se ha ido acelerando desde mediados de la década de los noventa. Interpretar sus causas, calibrar su repercusión y examinar sus consecuencias constituyen un reto crucial para el futuro inmediato de

un mundo musulmán que, a principios del tercer milenio, cuenta con más de mil millones de fieles, con lo que ya supera el número de católicos. A posteriori, la era islamista, entre los inicios de los años setenta y el final del siglo XX, ha resultado ser el elemento revelador de unas conmociones considerables y dramáticas que han tenido lugar en el universo en el que vieron la luz, una generación después de las independencias. En gran medida, ha constituido la fase de negación de la época anterior, la del nacionalismo. En el día de hoy, el agotamiento de la ideología y de la movilización islamistas da paso a una tercera etapa de superación. En esta fase, que se inicia con el siglo XXI, veremos sin duda alguna cómo el mundo musulmán entra de lleno en la modernidad, según unos modos de fusión inéditos en el universo occidental, sobre todo a través del sesgo de las emigraciones y de sus efectos, y de la revolución de las telecomunicaciones y de la información. Para anticipar con la mayor precisión posible las consecuencias de este fenómeno, es necesario realizar un balance del período transcurrido, comprender cómo el islamismo ha suplantado al nacionalismo conservando algunas de sus características y luego, de qué manera, con qué procedimientos, el declive islamista, a su vez, puede abrir una vía hacia una democracia musulmana que, en este momento, está sentando sus bases.

Teorizado desde finales de los años sesenta por algunos ideólogos (el paquistaní Mawdudi, el egipcio Qotb y el iraní Jomeini), el movimiento no se implantó en las sociedades hasta la siguiente década. La era islamista se inició realmente después de la guerra árabe-israelí de octubre de 1973, con la victoria de Arabia Saudí y de los demás estados exportadores de petróleo, cuyo precio dio un salto de unas proporciones inusitadas. La primera fase, de oscilación, se selló con la revolución islámica de 1979. De la misma manera que el Irán de Jomeini iba a encarnar el polo radical, galvanizando a las masas y movilizando a los desheredados contra un orden injusto, la dinastía saudí, guardiana de

los Santos Lugares de La Meca y Medina, puso su fabulosa riqueza al servicio de una concepción conservadora de las relaciones sociales. Exaltó el rigor moral y financió en su nombre la difusión mundial de todos los grupos o partidos que iban a adherirse a ella. De entrada, pues, el movimiento islamista es doble, y en este punto reside la dificultad de su interpretación. En él encontramos a la juventud urbana pobre, surgida de la explosión demográfica del tercer mundo, del éxodo rural masivo y que, por primera vez en la historia, tiene acceso a la alfabetización. También forman parte de este grupo la burguesía y las clases medias piadosas. Éstas son en parte las herederas de familias de comerciantes del bazar y del souk que fueron marginadas en el momento de la descolonización llevada a cabo por los militares o por dinastías que se hicieron con el poder. En ellas había médicos, ingenieros u hombres de negocios que fueron a trabajar a los países petroleros conservadores. Rápidamente enriquecidos, se les mantuvo apartados de la esfera política. Todos estos grupos sociales, separados por unas ambiciones y una visión del mundo diferentes, en el espacio de una generación encontraron en el lenguaje político islamista la expresión común de frustraciones diversas y la proyección trascendente de distintas expectativas. El discurso estuvo en boca de jóvenes intelectuales, recién salidos en su mayoría de facultades científicas y técnicas, inspirados por los ideólogos de los años sesenta.

Así pues, desde finales de la década de los setenta, los principales actores del movimiento islamista estaban presentes en la escena política de la mayor parte de los países musulmanes. También se les podía encontrar en el espacio regional donde Arabia Saudí, por una parte, y el Irán revolucionario, por otra, se enzarzaron en una lucha feroz por controlar el contenido que debía darse al propio islamismo. Entre esos dos polos, en Egipto, en Paquistán y en Malaisia, los gobiernos exhortaban a los militantes, en los que veían a unos aliados contra el socialismo, todavía bastante implantado, pero no siempre conseguían controlar la dinámica popular que provocan. Un ejemplo de ello es el asesi-

nato del presidente Sadat en El Cairo, en 1981, perpetrado por el grupo Al Yihad.

A principios de los años ochenta, el islamismo se extendió por todo el mundo musulmán, donde se convirtió en la principal referencia de los debates sobre el futuro de la sociedad. El carácter equívoco de su mensaje, con el que podían identificarse tanto el capitalista barbudo como el habitante de los barrios de chabolas, facilitaba su propagación. Esta segunda fase corresponde a la expansión fulgurante y, al mismo tiempo, a la agudización de las contradicciones. Su referencia religiosa, que en definitiva sólo podía rentabilizarse en el más allá, le garantizaba un margen de confianza respecto a sus realizaciones concretas. Con la promesa de restablecer la sociedad justa de los primeros tiempos del Islam, el Estado instaurado por el profeta en Medina, el islamismo encarnaba una utopía tanto más atractiva por cuanto se oponía a los regímenes precozmente desgastados por la corrupción, la quiebra económica y moral, el autoritarismo y la supresión de las libertades públicas, una realidad común en el mundo musulmán de esta época.

El control de esta considerable fuerza de movilización no dejó indiferente a ninguna de las potencias regionales. Algunas se esforzaron en controlarla, otras en alentarla, pero todas lo hicieron para intervenir en ella. La revolución iraní, en efecto, llenó de esperanza a los gobernantes: al apartar en bloque a los religiosos, el sha estaba aislado, privado de cualquier punto de apoyo en la sociedad. Jomeini venció porque supo unificar, con una dinámica imparable, a los comerciantes del bazar, a los pobres, incluso a las clases medias laicas que creían poder disponer a su antojo del hombre al que tomaban por un viejo carismático pero inoperante. Todo el esfuerzo de los regímenes que estaban en el poder en los años ochenta consistió en disociar a los diversos componentes del movimiento islamista. Dieron garantías a la burguesía piadosa para apartarla de las capas populares, temiendo que los disturbios recurrentes pero sin futuro se transformaran en nuevas revoluciones islámicas. Multiplicando las conce-

siones en el ámbito cultural y moral, el poder establecido favoreció en su conjunto un clima propicio para la reislamización en su vertiente reaccionaria. Los intelectuales laicos, los escritores y otras «elites occidentalizadas» fueron sacrificados para satisfacer la venganza de los clérigos religiosos más retrógrados, con la esperanza de que estos últimos bendijeran su control sobre el Estado. Arabia Saudí desempeñó un papel central en este proceso, distribuyendo dinero con generosidad, suscitando vocaciones y vasallajes, y «fidelizando» a las clases medias piadosas gracias a los productos financieros ofrecidos por el sistema bancario islámico que se estructuró en aquella época.

A escala internacional, esta década estuvo dominada por la lucha encarnizada entre la monarquía saudí y el Irán de Jomeini. A la exportación de la revolución que Teherán llevó a cabo siguiendo el modelo de las revoluciones francesa y rusa se oponía la política de contención de Riyad, inspirada en el *containment* americano contra los soviéticos durante la guerra fría. La guerra iniciada en 1980 contra el Irán revolucionario por Sadam Husein, con la bendición de las monarquías del Golfo y la indulgencia de Occidente, propició el hecho de que el señor de Bagdad, jefe de un partido laico, instrumentalizara a su favor la religión para arrebatarle el monopolio de ésta a su adversario. Teherán, a su vez, utilizó el terrorismo y los secuestros de rehenes occidentales, a través del Hezbolá libanés, para hacer inclinar a su favor la relación de fuerzas y perturbar el peregrinaje a La Meca. Pero el principal terreno de este conflicto fue Afganistán. El objetivo de la yihad, financiada en este país por las petromonarquías de la península Arábiga y la CIA, era infligir a la Unión Soviética, que había invadido Kabul en diciembre de 1979, un «Vietnam» que precipitara su caída. A escala del Islam, también tenía la función de desviar a los militantes radicales de todo el mundo de la lucha contra el Gran Satán americano—a la que incitaba Jomeini—y canalizarles contra la Unión Soviética. La yihad afgana tuvo una importancia capital en la evolución mundial del movimiento islamista. Se convirtió en la causa por exce-

lencia con la que se identificaron todos los militantes, tanto moderados como radicales. En el imaginario árabe, suplantó a la causa palestina y simbolizó el paso del nacionalismo al islamismo. En Afganistán, además de los muyahidín originarios de este país, participaron en la lucha los «yihadistas» procedentes de Egipto, Argelia, la península Arábiga y el sur y el sudeste asiáticos, constituidos en «brigadas internacionales». Perfectamente entrenados en la técnica de la guerrilla y viviendo en un mundo cerrado sobre sí mismo, elaboraron una variante de la ideología islamista cuyo eje era la lucha armada y un extremado rigor religioso. Hasta 1989, los servicios especiales saudíes, paquistaníes y americanos estaban convencidos de que tenían bajo control a estos *Freedom Fighters* barbudos que participaban en el gran combate contra el Imperio del Mal soviético y proporcionaban a la causa islamista más exaltada una alternativa a la revolución iraní. Aquel año, la expansión del movimiento alcanzó su apogeo: en la sublevación palestina, la intifada, la hegemonía de la OLP fue cuestionada por Hamas; en Argelia, pionera del tercermundismo, se creó el Frente Islámico de Salvación, que resultó el vencedor indiscutible de las primeras elecciones libres desde la independencia; en Sudán, un golpe de estado militar convirtió al ideólogo islamista Hasan el Turabi en el dueño del país. En Afganistán, el Ejército Rojo se batió en retirada, consagrando la victoria de la yihad y de su padrino saudí, mientras que Jomeini, obligado a firmar un armisticio con Irak, compensaba su fracaso exportando la revolución iraní con la célebre fatwa que exhortaba a dar muerte a Salman Rushdie. Con este gesto, proyectaba simbólicamente el espacio del Islam, la Umma, en el mundo occidental, empezando por el oeste europeo: el ciudadano británico Rushdie fue condenado a la pena de muerte, dictada contra él por un ayatolá iraní. En ese año, el velo que llevaban las colegialas musulmanas en Francia provocó un debate nacional que manifestaba la influencia de los movimientos islamistas en la joven generación de los hijos de inmigrados. Al mismo tiempo, la caída del muro de Berlín, que fue el preludio del hundimiento

del sistema comunista, permitió que la Umma se desplegara políticamente más allá del telón de acero, incluyendo de forma gradual a los nuevos Estados musulmanes de Asia central, del Cáucaso y más tarde de Bosnia, en el corazón de Europa. Por último, la desaparición del mesianismo socialista pareció liberar un espacio de utopía donde podía encastrarse el islamismo. Pero la fuerza irrefrenable de expansión que caracterizaba en aquel momento a esta ideología y a los movimientos que se identificaban con ella tenía unas bases sociales extremadamente frágiles. La alianza entre la juventud urbana pobre y las clases medias piadosas, sellada por los intelectuales que elaboraron la doctrina islamista, resistía mal los enfrentamientos de largo alcance contra el poder establecido. Éste se dedicaba, con una creciente eficacia, a enfrentar entre sí a los dos componentes del movimiento, fomentando el antagonismo entre sus aspiraciones concretas al margen de su voluntad común pero imprecisa de instaurar el Estado islámico y de aplicar la shari'a.

Contrariamente a las expectativas de unos y a los temores de otros, en la última década del siglo XX no se mantuvieron las promesas de los años ochenta.[1] Los acontecimientos del momento propulsaron a primera línea del escenario internacional a grupos tan extremistas como el GIA argelino y los talibán afganos, o al improbable Usama ben Laden. En París y Nueva York tuvieron lugar espectaculares atentados perpetrados por militantes pertenecientes a este movimiento. Sin embargo, el islamismo, como amalgama de grupos sociales diferentes aunados por una ideología común, empezaba a desmembrarse precipitando el declive del conjunto. La violencia y la disgregación fueron las características dominantes de los años noventa.

El detonador de este proceso fue la invasión de Kuwait por el

1. En 1992, Olivier Roy publicó *L'échec de l'islam politique* (Seuil), un ensayo fecundo, a contracorriente de las ideas recibidas, que abría camino a una renovación de los acercamientos al fenómeno islamista.

ejército de Sadam Husein en agosto de 1990. Al iniciar la guerra para apoderarse de la caja fuerte kuwaití, el dirigente iraquí, arruinado después de ocho años de lucha contra Irán, supo encarnar una causa a la que se adhirieron muchos árabes y musulmanes, en particular los más pobres, frente al egoísmo y a las costumbres suntuosas de las petromonarquías. Amenazando a Arabia Saudí, que se vio obligada a pedir el apoyo de una coalición internacional encabezada por Estados Unidos, Sadam Husein cuestionó la legitimidad religiosa de la dinastía. Ésta tuvo que solicitar a militares «infieles» que mancillaran la tierra supuestamente sagrada de este país. Con ello, se venía abajo su pretensión de mantener el control de los Santos Lugares del Islam. Con su actitud, la ofensiva iraquí hizo explotar el consenso islamista que el sistema saudí había construido laboriosamente, y que había conseguido preservar frente al *maëlstrom* de la revolución iraní. La fracción radical del movimiento, así como la juventud urbana pobre que se identificaba con ella, se rebelaron contra el reino y las redes internacionales que controlaba, y en las que en general estaban implicadas las clases medias piadosas de diversos países musulmanes. Además de la disidencia que, en nombre de Alá, hizo su aparición en el territorio saudí a partir de 1991, la disgregación del conglomerado islamista se manifestó en toda su amplitud con la deriva de los «yihadistas» que se habían desplazado a Afganistán y que, desde su base de Peshawar, estaban ya al margen de todo control, mordiendo las manos americanas y árabes que les habían dado de comer. Embriagados de yihad, estos grupos, convencidos de que por sí solos habían conseguido derrotar a la Unión Soviética, traspusieron la experiencia afgana al resto del mundo y creyeron que podían precipitar la caída de los regímenes «impíos» del planeta, empezando por los países musulmanes, incluida Arabia. Desde la caída de Kabul en manos de algunos partidos muyahidín, en abril de 1992, se diseminaron, dirigiéndose sobre todo a tres países: Bosnia, Argelia y Egipto. En cada uno de ellos intentaron transformar el conflicto en una yihad, de la que tomaron el mando. En

Bosnia, no consiguieron «reislamizar» el sentido de la guerra civil, y los acuerdos de Dayton en diciembre de 1995 confirmaron su fracaso. En Argelia, gracias a su participación en los maquis, aportaron a los combatientes islamistas una plusvalía considerable en materia de técnica guerrera, pero propagaron una ideología ultraextremista que condujo a exacciones que acabaron por alejarles de los medios sociales que les habían apoyado. También en Egipto, pasado el primer efecto espectacular de su violencia, se vieron apartados de una población que no estaba de acuerdo con sus formas de actuación y con una doctrina que habían madurado en los campos del entorno de Peshawar. En los tres casos, el fracaso empezó a manifestarse a partir de 1995, después de unas acciones terroristas en las que incluso el éxito técnico se volvió en contra de las intenciones políticas de sus autores. La influencia de las estancias en los campos de entrenamiento de los «afganos» se dejó sentir también en Francia, puesto que los activistas mejor formados, arrestados después de los atentados de 1994 y 1995, también habían pasado por ellos. Esta separación entre el extremismo de los «yihadistas», que les alejaba de la realidad, y las aspiraciones sociales, políticas y culturales que había creado el progreso regular del islamismo a lo largo de los años ochenta, provocó un frenado de éste. La llegada al poder de los talibán en Kabul en 1996, con su cortejo de medidas coercitivas contra las mujeres y las ejecuciones sumarias de «pecadores», el fanatismo de los estudiantes de las madrasas sunitas paquistaníes radicalizadas que mataban, con el mismo odio, a impíos, a sus compatriotas chiítas del Penjab y a los hindúes de la Cachemira india, sembraron el pánico entre las clases medias piadosas. Y el año en que estuvo en el poder el gobierno de coalición dirigido por el primer ministro islamista Erbakan, en Turquía, en 1996-1997, no hizo más que acelerar el abandono del acuerdo al que habían llegado las clases medias y la juventud urbana pobre con el lenguaje político del islamismo militante.

En efecto, a partir de la primavera de 1997, varias señales indicaron que ciertas figuras sociales de la coalición islamista in-

tentaban salir del punto muerto en el que, en su opinión, ésta les había conducido. La elección del presidente Khatami en Irán —en contra de la voluntad del *establishment* clerical de la República islámica, pero con el apoyo masivo de la juventud nacida después de la revolución y de las clases medias urbanas, fue el ejemplo simbólico más patente de esta voluntad de cambio—y de la inversión de la tendencia imperante, que desde aquel momento pareció estar claramente arraigada. Existen otros ejemplos en la mayoría de países donde los movimientos islamistas habían tenido una fuerza considerable, en los que la búsqueda de un nuevo pacto social con las clases medias laicas, antaño satanizadas, empezó a sustituir a la ideología en declive de aquéllos. Este pacto se articulaba alrededor del respeto de los derechos humanos, así como en la aspiración a una forma musulmana de democracia, un término «occidental» que hacía poco tiempo todavía se consideraba maldito en los círculos islamistas. De Indonesia, donde fue elegido un presidente musulmán que se declaró laico después de la caída de la dictadura de un Suharto que había puesto punto final a un serio flirteo con la *intelligentsia* islamista, a Argelia, donde el gobierno formado por el presidente Buteflika estaba constituido por laicos militantes e islamistas moderados, pasando por Paquistán, donde el primer ministro Nawaz Sharif, protector del movimiento islamista fue derrocado por un general que se proclamaba seguidor de Ataturk, o Sudán, donde otro general apartó del terreno de juego a la eminencia gris del régimen, Hasan el Turabi, convergen muchos indicadores que indican la depreciación de una ideología y de la alianza de clases que ésta había cimentado. Está por ver cómo evolucionará este movimiento y, sobre todo, si las elites en el poder, que tienen en sus manos la oportunidad histórica de promover la democracia en los países que controlan, sabrán aprovechar la ocasión, llevar a cabo los sacrificios necesarios para ampliar su base social, o bien persistirán en una lógica de apropiación patrimonial del Estado que, con toda probabilidad, provocará nuevas tempestades y nuevos desastres.

PRÓLOGO

LA GESTACIÓN

1

UNA REVOLUCIÓN CULTURAL

El 29 de agosto de 1966, Sayyid Qotb, teórico del islamismo moderno, fue ahorcado en el Egipto de Naser. De este acontecimiento sólo se habló en las páginas interiores de la prensa internacional y luego fue rápidamente olvidado. Fue objeto de protestas sobre todo entre los simpatizantes y los antiguos miembros de los Hermanos Musulmanes, una organización disuelta doce años antes y que en aquel momento, en las redacciones y en las cancillerías, se consideraba como algo perteneciente al pasado. Sin embargo, este ahorcamiento radicalizó la ruptura entre el nacionalismo triunfante del momento, encarnado por Naser en el mundo árabe, en su versión socialista, y la ideología islamista elaborada por Qotb. A finales de la década siguiente se había invertido la relación de fuerzas entre ambas ideologías y el islamismo se convirtió en una nueva utopía movilizadora. Mucha gente, entusiasta o resignada, la consideraba portadora de la futura evolución del mundo musulmán. La contribución de Qotb desempeñó un papel esencial, junto con la de otras figuras notables, como el paquistaní Mawdudi (1903-1979), y el iraní Jomeini (1902-1989). Mawdudi y Qotb, cuyas ideologías confluían en algunos puntos, ejercieron en primer lugar su influencia en el mundo sunita, mientras que Jomeini, cuya ideología se elaboró en otro registro, influyó ante todo en el marco del Islam chiíta. Los tres compartían una misma visión del Islam, sobre todo política, y su objetivo era la instauración de un Estado islámico. En este sentido, se oponían tanto al nacionalismo secular que predominaba en los años sesenta como a las concepciones tradicio-

nales del Islam que no consideran que la lucha política sea una prioridad absoluta. Pero representaban también tres visiones distintas: Qotb preconizaba una ruptura radical con el orden establecido, que atrajo a una parte de la juventud, tanto a la escolarizada como a la más desfavorecida, pero sus ideas le separaron de la mayor parte de los clérigos religiosos y de las clases medias. Mawdudi, para el que la instauración del Estado islámico debía hacerse de forma gradual, supo captar a una parte de las clases medias pero no consiguió convencer a la masa de la población paquistaní. Jomeini, por su parte, atrajo a sus filas a los desheredados y a las clases medias, así como a intelectuales radicales y a clérigos religiosos. Esto puede explicar en parte que la victoria de la revolución islámica sólo se produjera en Irán.

En las páginas siguientes examinaremos, en primer lugar, cómo cada uno de esos tres ideólogos del islamismo contemporáneo tomó una postura respecto a su entorno político y religioso en la década de los sesenta, durante la fase de gestación intelectual de un movimiento que sólo se manifestó en la sociedad de forma concreta en la siguiente década. Veremos cómo llevaron a cabo la crítica de las ideologías nacionalistas que predominaban en la época. También examinaremos el contexto islámico general del momento en relación al cual tuvieron que definirse: la religión popular de las cofradías, el islamismo erudito de los clérigos o ulemas. En efecto, la ideología islamista no apareció en el vacío, sino que estaba inscrita, de forma contradictoria, en una tradición de la que extrajo diversos elementos, exacerbando algunos y dejando de lado a otros, y obtuvo un éxito que varió en función de los países y las situaciones.

En primer lugar, el islamismo libró una batalla en el ámbito de la cultura, en un sentido amplio, antes de hacerlo en la sociedad y en la política. Esta lucha tenía como objetivo el nacionalismo, para sustituir una visión del mundo, una ideología por otra. La revolución cultural islamista se llevó a cabo a través de grupos restringidos de militantes y de intelectuales, a los que, a finales de los años sesenta, se prestaba poca atención. Pero, a su mane-

ra, supo anticipar algunos de los principales traumatismos que se produjeron en las sociedades diez años más tarde, y prepararse para poder enfrentarse a estos acontecimientos.

Hacia principios de la década de los setenta, la cultura del nacionalismo predominaba en la mayor parte de los países musulmanes. Había sido elaborada por unas elites indígenas que habían luchado con éxito contra la colonización europea e impedir su dominio (como Ataturk en Turquía, a partir de los años veinte) o conducir a su país a la independencia (como en la mayoría de los demás países, después de la Segunda Guerra Mundial).

Los nacionalistas árabes, turcos, iraníes, paquistaníes, malayos, indonesios y demás habían fragmentado el mundo del Islam histórico (el *dar el islam*) en comunidades con una ideología distinta, basadas en el uso y la difusión de cada lengua escrita moderna, la de la prensa, los libros y la radiodifusión formal.[1] Habían tomado posesión de los ideales traducidos y adaptados de las lenguas europeas, enfrentándose con los colonizadores o los imperialistas con las nociones de libertad y de igualdad surgidas de la cultura de la Ilustración. Este proyecto de emancipación, que se llevaba a cabo en la «lengua nacional» y la creaba como tal, les permitió hacer tambalear a los clérigos religiosos, los ulemas, que tradicionalmente eran los únicos que habían ejercido su magisterio sobre la lengua escrita erudita, convirtiéndola en el vector de la expresión sagrada de los valores de la sociedad.

Los intelectuales nacionalistas, por su parte, procedían en general de las escuelas de corte europeo implantadas en el mundo musulmán. Pero, a pesar de su cualificación, no habían podido acceder a los empleos de nivel medio y superior controlados por el poder colonial, cuya lengua oficial era la de la metrópoli.

1. En esta presentación del nacionalismo, de la creación de una lengua nacional, y del papel representado por las sucesivas generaciones antes y después de la Independencia, retomo aquí los planteamientos iniciados por Benedict Anderson (*Imagined Communities*, Verso, Londres y Nueva York, 1991, en particular los capítulos 3, 5 y 7). [Hay trad. cast.: *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993.]

Su lucha por la independencia política también tenía como objetivo entronizar la lengua escrita moderna local como lengua nacional oficial, con el fin de que la nueva identidad de los ciudadanos de los Estados independientes se consolidara con su uso. Las elites nacionalistas en el poder, después de haber laicizado lo escrito, se lo apropiaron para expresar los valores de la nación, el Estado y la modernidad tal como los concebían. Con el paso de los años, esta lengua escrita moderna, a causa de la censura en general muy estricta que ejercían estos dirigentes autoritarios sobre los medios de comunicación y los libros, se convirtió en sus manos en un instrumento bien controlado de propaganda y de legitimación política de su dominio sobre la sociedad.

Fue en este momento cuando irrumpieron Sayyid Qotb y Mawdudi. Con su producción escrita, se ampararon a su vez de esta lengua para convertirla en el vector de sus propios valores, que ya no se basaban en la nación sino en la reactivación de una referencia religiosa al Islam como criterio de la identidad cultural, social y política, excluyendo a cualquier otra.

El primer frente que se abrió en esta batalla cultural fue el de la Historia y el tiempo. Con la proclamación de los nuevos Estados, los nacionalistas habían querido fundar una Historia de la que a partir de entonces iban a ser los protagonistas, creando una ruptura radical y resuelta con el pasado. Turquía ya no era el Imperio otomano, los Estados árabes ya no eran colonias europeas, Paquistán se había separado de la India: empezaba una nueva era. Para Sayyid Qotb[2] y sus émulos, por el contrario, la historia moderna de los países musulmanes desde las independencias carecía de todo valor ejemplar. Incluso estaba desvalorizada, estigmatizada por un término árabe extraído del Corán, jahiliyya, que designa el estado de «ignorancia» en el que vivían los árabes antes de la Revelación del Islam al profeta Mahoma, a principios del siglo VII de la era cristiana. Los musulmanes de la época de los nacionalismos, según Qotb, ignoraban el Islam, al igual que los árabes paganos de la jahiliyya primitiva. De la misma manera que éstos adoraban ídolos de piedra, los contemporáneos de Qotb, en su opinión, veneraban ídolos simbólicos como la nación, el partido, el socialismo, etc. Rechazando así la pretensión de los nacionalistas de fundar la Historia y expulsándoles a las tinieblas anteriores a la Revelación, Qotb llevó a cabo una revolución cultural. Cuando en los años sesenta escribió sus principales obras, que más tarde se convirtieron en best-sellers en todo el mundo musulmán (*A la sombra del Corán*, su comentario coránico, y *Signos de pista*, el *¿Qué hacer?* del movimiento islamista), Qotb proclamó el surgimiento de una «nueva generación coránica» que pudiera construir en el mundo contemporáneo una nueva comunidad ideológica, islámica, sobre las ruinas del nacionalismo, de la misma manera que el Profeta y su generación habían edificado la comunidad de los creyentes sobre los escombros del paganismo árabe que habían destruido.

Haciendo recaer sus esperanzas en una «generación», Qotb inscribió precisamente su propósito en el tiempo: se dirigía a los jóvenes nacidos después de la independencia, a los que ya no podían beneficiarse de la gran redistribución social realizada después de la marcha de los colonos y del reparto de sus despojos. Para convencerles, tenía que expresarse en el idioma en el que se habían formado y subvertirlo. Inauguró un modo de escritura islámica sencilla y austera, muy alejada de la retórica complicada de los ulemas, llena de referencias a la tradición y sobrecargada de glosas. Mientras que estos últimos expresaban los valores del Islam en un estilo arcaico que servía para enunciar una verdad distante, Qotb se puso al alcance de sus lectores, adueñándose de este vector de la comunicación política que

2. La obra de Qotb ha sido objeto de numerosos comentarios y análisis. Para completar la breve presentación que se hace en esta obra, me permito remitir al lector a mi libro *Le prophète et pharaon*, Le Seuil, París, 1993 (reed.), cap. 2, pp. 39-72. [Hay trad. cast.: *Faraón y el profeta*, Muchnik, Barcelona, 1998.] Existen exégesis más detalladas de su obra realizadas por Olivier Carré (*Mystique et politique*, Presses de la FNSP y Cerf, París, 1984) e Ibrahim M. Abu Rabi' (*Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Muslim Arab World*, SUNY Press, Albany, 1996).

constituye la lengua escrita moderna, para convertirla en el instrumento de su predicación.

Para desvalorizar el ideal del nacionalismo, utilizó dos conceptos inventados por Mawdudi: la «soberanía» (*hakimiyya*) y la «adoración» (*'ubudiyya*).[3] Los convirtió en el criterio de diferenciación entre el Islam y el no Islam, el Bien y el Mal, lo Justo y lo Inicuo. En el Islam, Alá es el único soberano, y el único objeto de adoración de los hombres. El único dirigente justo es el que gobierna de acuerdo con lo que Alá reveló. En cambio, cuando la soberanía la detenta un «ídolo» (la nación, el partido, el ejército, el pueblo, etc.), y se convierte en objeto de «adoración» de las masas (que la propaganda de los regímenes autoritarios ponía en escena de forma sobresaliente), reina el Mal, lo Inicuo, lo Falso, o sea, el anti Islam, la jahiliyya.

La fuerza de este razonamiento—y la causa de la extraordinaria atracción que produjo en la juventud de los años setenta—procedía de la ruptura radical que operaba en el registro del imaginario: destruía la antigua utopía convertida en sistema de poder autoritario, como el Profeta destruyó los ídolos del paganismo, y la sustituía por la utopía del Islam. No había ninguna necesidad de definirla, de precisar su programa, porque ya se había producido el advenimiento del Islam; bastaba con remitirse a la experiencia original del Profeta y de sus compañeros e inspirarse en ella. La debilidad de este razonamiento residía en el margen que dejaba a la interpretación de lo que fue esta experiencia, y en la manera de reproducirla en el siglo XX. Qotb murió antes de haber podido precisar su pensamiento sobre este punto, y sus seguidores elaboraron un conjunto heteróclito (desde los sectarios iluminados que tachaban de impía a toda la sociedad hasta los militantes que reservan este calificativo únicamente a los poderes

3. Mohamed Tozy, en *Monarchie et islam politique au Maroc* (Presses des Sciences Po, París, 1999), propone traducir *'ubudiyya* por 'servidumbre' o 'sumisión' (pp. 25-26). La raíz árabe de este término comporta ambos sentidos. [Hay trad. cast. de esta obra: *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2000.]

establecidos) que creó una confusión que, a la larga, resultó perjudicial para el movimiento islamista en su conjunto.

La aportación de Qotb es esencial para comprender la gestación del islamismo sunita en todo el mundo musulmán, aunque él mismo estuviera determinado sobre todo por su experiencia propiamente egipcia. Heredero de la tradición de los Hermanos Musulmanes, la transformó extrayendo una parte de su inspiración de la obra de su contemporáneo paquistaní Mawdudi, para convertirla en una síntesis propia con unas características más activistas y radicales.

LOS HERMANOS MUSULMANES, MATRIZ DEL ISLAMISMO MODERNO

Cuando, en la primera mitad de los años sesenta, Qotb escribió las obras que, después de su muerte, le convirtieron en el ideólogo más influyente del islamismo contemporáneo, estaba encarcelado en las prisiones naserianas, acusado de pertenecer a la Asociación de los Hermanos Musulmanes.[4] Creada en 1928, durante la época colonial, y prohibida en 1954 por el joven Estado de Naser, a través de la obra de su fundador Hasan el Banna (1906-1949) y de su práctica de organización de masas, elaboró el modelo de pensamiento y de acción islamista del siglo XX.

4. Sobre los Hermanos Musulmanes, véase la obra clásica de Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Londres, 1969, que debe completarse con el trabajo más reciente de Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, Ithaca Press, Londres, 1998. Véase también Olivier Carré y Gérard Michaud, *Les Frères musulmans: 1928-1982*, Gallimard, París, 1983. B. Lia, que ha tenido acceso a una gran cantidad de archivos inéditos, insiste en particular en el papel que desempeñaron los Hermanos en la movilización de las capas sociales que no eran receptivas a la política de las elites. Estoy de acuerdo con él en este aspecto, aunque no comparto su visión de conjunto de la organización, que debería haber sido más crítica.

Aunque Qotb fue su primer inspirador, en los últimos años de su vida pudo ya hacer un balance de los fracasos del movimiento y adaptarse a la nueva situación surgida de la desaparición del colonialismo y de la creación de un Estado independiente hostil.

Considerándola retrospectivamente, la experiencia de los Hermanos permite situar el pensamiento de Qotb y de sus numerosos discípulos; pero también existían otras tendencias del islamismo contemporáneo, menos radicales, que se declaraban seguidores de este mismo líder y que realizaban una lectura diferente de su ideología.

El contexto en el que se creó la Asociación, a finales de los años veinte, era el de un gran desconcierto en el mundo musulmán. Este período corresponde, en efecto, al apogeo de la colonización europea y también a la desaparición del califato otomano de Estambul, abolido por Ataturk en 1924. Así pues, el mundo del Islam fue desmembrado por las potencias cristianas y, al mismo tiempo, turbado en su interior: el califato, que simbolizaba la unidad de los creyentes de todo el mundo, fue sustituido por una república nacionalista turca y laica. La creación de los Hermanos Musulmanes fue una de las respuestas a este desconcierto. En efecto, la Asociación se atribuyó la dimensión política del Islam, sustituyendo al califa desaparecido que la encarnaba. Frente a los partidos nacionalistas egipcios de la época, que reclamaban la independencia, la marcha de los ocupantes ingleses y una constitución democrática, los Hermanos les replicaban con una consigna que siempre ha sido de uso corriente en el movimiento islamista: «Nuestra Constitución es el Corán». Con ello querían dar a entender que, de acuerdo con otra de sus fórmulas, «el Islam es un sistema completo y total», éste no tenía ninguna necesidad de buscar en valores exógenos, europeos y, por tanto, particulares, la base del orden social puesto que ésta ya se encontraba en el Corán que, en su opinión, era universal. Esta doctrina es común a todas las tendencias del movimiento islamista: la solución a los problemas políticos de los musulmanes reside en la instauración de un Estado islámico, que aplique la

shari'a (la ley extraída de los textos sagrados del Islam) como, de acuerdo con la tradición, debía hacerlo el califa.

En algunos años, la Asociación de los Hermanos Musulmanes se convirtió en un movimiento de masas, que influyó de forma particular en la pequeña burguesía urbana de extracción modesta, recientemente alfabetizada e impregnada de una visión religiosa del mundo. Banna y sus discípulos supieron politizar esta religiosidad, haciéndola pasar del registro de la sociedad tradicional, de la que expresaba sus normas y reglas, al del mundo urbano colonial. El Islam de los Hermanos se negaba a limitarse a la piedad y al culto, pero al mismo tiempo oponía una modernidad «islámica» a la europea. En realidad, el significado de esta expresión nunca llegó a precisarse; pero este sentido equívoco fue el que permitió que se agruparan bajo su estandarte grupos sociales de orígenes y aspiraciones diversos. En efecto, si se considera la modernidad como la diferenciación de los ámbitos social, político, religioso, cultural, etc., el proyecto de los Hermanos de los años treinta, al igual que el de sus herederos contemporáneos, era justamente el opuesto, porque fundía en un mismo conjunto «total y completo» la sociedad, el Estado, la cultura y la religión, de donde procedía todo. El orden social al que aspiraban era un orden sin contradicciones, que dejaba de lado a los partidos políticos porque rompían la unidad de la comunidad de los creyentes y la debilitaban frente a los enemigos del Islam. De esta forma, los Hermanos consiguieron una fuerte implantación en un grupo social que estaba políticamente alienado, marginado y descontento (la pequeña burguesía urbana humilde, los pequeños funcionarios, los maestros) y, al mismo tiempo, mantener unas relaciones cordiales con el entorno del rey de Egipto, Faruk, que consideraba que la Asociación era un contrapeso útil frente a los nacionalistas laicos. Con todos ellos utilizaba el discurso de la unidad de los creyentes, poniendo el acento en el carácter moral y religioso de su mensaje.

Esta ambivalencia, que iba a repetirse en muchos movimientos islamistas contemporáneos, fue detectada muy pronto y pro-

vocó interpretaciones contradictorias, sobre todo entre los intelectuales árabes de izquierda. Tradicionalmente, éstos consideraban a los Hermanos como un movimiento populista que encuadraba a las masas con el objetivo de diluir su conciencia de clase en un vago sentimiento religioso y, de esta forma, hacer el juego al orden establecido. Este análisis evocaba a veces a los fascismos europeos de los mismos años treinta. Pero, a partir de la década de los ochenta, hizo su aparición una lectura «progresista» de la ideología de los Hermanos de antaño, cuyos autores consideraban que el movimiento islamista contemporáneo era una prolongación de aquélla. Su razonamiento se basaba en el hecho de que si permitían que los grupos sociales que estaban al margen de la cultura de las elites europeizadas se integraran en la sociedad moderna, favorecían el proceso democrático; así, gracias a ellos, el pueblo podría acceder al poder a través del rodeo de la cultura islámica. Este debate sigue abierto en la actualidad.[5] Pero estos dos análisis reducían el islamismo a la expresión de los verdaderos intereses de un único grupo social: por un lado, los reaccionarios que manipulaban un movimiento populista, y el pueblo idealizado a través de su supuesta autenticidad cultural, por el otro.

5. Este debate lo comenta B. Lia, *ibíd.* pp. 6-7. Los historiadores egipcios Abd al Azim Ramadan, Rif'at al Sa'id y Tareq al Bichri han ilustrado la primera tendencia; B. Lia lo hace, por lo menos en parte, la segunda. Esta controversia se inscribe en una discusión de interpretación sobre el juicio que debe hacerse del islamismo en general que, tanto en el mundo musulmán como en Occidente, opone, al margen de los propios partidarios del movimiento, a los que lo consideran un peligro para las libertades y la democracia, y están en contra de cualquier alianza política con él, con los que son favorables a su participación en el poder. Sobre esta cuestión, a la que se ha dedicado gran parte de la investigación de este movimiento, y que tiende a sustituir los juicios de valor al análisis, véase, más adelante, Conclusión p. 575. Entre la abundante literatura dedicada a este debate, el libro coordinado por Martin Kramer *The Islamism Debate* (Dayan Center Papers, núm. 120, Tel Aviv, 1997), propone una síntesis útil que presenta los argumentos de protagonistas pertenecientes al mundo universitario americano, británico, francés e israelí.

La historia de los Hermanos ilustra, a partir del período de entreguerras, el carácter socialmente ambiguo de este primer movimiento islamista del siglo, que se repetirá de forma idéntica cuando alcance su máximo auge en los años ochenta. Adquirió poder cuando, en nombre de la referencia cultural del Islam y de la evocación de una sociedad islámica reconciliada, consiguió aglutinar a grupos sociales que, sin ello, habrían permanecido enfrentados entre sí: la plebe urbana, los campesinos, los estudiantes, los círculos allegados al Palacio Real, etc. Pero periclitó cuando sus diferentes componentes entraron en conflicto, sin que la identidad cultural y religiosa bastara para mantener su unidad. Ésta peligró a partir del momento en que su fundador, Banna, fue asesinado en 1949, en un clima de violencia política generalizada que marcó los últimos años de la monarquía egipcia, en el que estuvieron involucrados los Hermanos, así como los demás partidos. El Organismo Secreto, la rama paramilitar de la Asociación, llevó a cabo actos terroristas. Los que hacían una lectura «fascistoide» de la ideología de los Hermanos vieron en ello la confirmación de sus tesis, mientras que los que les consideraban progresistas relativizaron la importancia de la utilización de la violencia, que imputaban a una fracción marginal del movimiento.

Cuando los Oficiales Libres, Naser y sus compañeros, derrocaron al antiguo régimen y se adueñaron del Estado en julio de 1952, los Hermanos se vieron atrapados en una contradicción entre su base social y su ideología. En un primer momento, aplaudieron la toma del poder por parte de los hijos del pueblo, muy próximos a la mayor parte de sus miembros, y la disolución de los partidos políticos que fragmentaban la Comunidad de los Creyentes, y veían en el Egipto de Naser la ocasión para edificar una sociedad sin diferencias, garantizada por la instauración del orden islámico que preconizaban. Pero el proyecto nacionalista del rais inmediatamente entró en contradicción con el islamismo de los Hermanos. Ambos se disputaban la misma base (la pequeña burguesía urbana) y pretendían conseguir la unanimidad

en la sociedad. El conflicto entre estas dos visiones paralelas tuvo un final sangriento, en ocasión de un intento de asesinato de Naser, en otoño de 1954, que se imputó a los Hermanos. Su organización fue disuelta, sus miembros fueron detenidos o se exiliaron y varios dirigentes fueron ahorcados. En aquel momento, se consideró que el Islam de los Hermanos Musulmanes había sufrido una derrota histórica definitiva, y que no era más que un vestigio de la época colonial ya superada. Ya no tenía sentido en una sociedad que se modernizaba a marchas forzadas bajo el estandarte de un nacionalismo autoritario que evolucionaba hacia el socialismo y la alianza con los soviéticos. En realidad, el movimiento, decapitado, inició una travesía del desierto que en Egipto duró dos décadas, pero que le permitió expandirse ampliamente en el extranjero y realimentarse, en particular haciendo balance de su fracaso frente al naserismo. Este balance y las perspectivas contrastadas que se extrajeron de él dieron lugar a la creación de la mayor parte de las tendencias que todavía hoy pueden encontrarse en el movimiento islamista, desde las más radicales a las más moderadas, que más tarde se definieron en relación a la toma de partido de Sayyid Qotb. Pero, en términos sociales, el fracaso de los Hermanos en el enfrentamiento con Naser se debió, al margen de los avatares de las maquinaciones políticas, al hecho de que el naserismo naciente consiguió atraer a la pequeña burguesía urbana, a los estudiantes y a los campesinos que formaban el grueso de sus militantes y simpatizantes, proponiéndoles la posibilidad de un ascenso y de una integración sociales tangibles desde el momento en que tomó el poder. La fuerza de atracción de una ideología—y sus límites—se debe a su articulación con una práctica social: los éxitos y los fracasos del islamismo en el siglo XX, desde los Hermanos Musulmanes hasta la época actual, son un buen ejemplo de este hecho, que se sitúa lejos de las interpretaciones teleológicas que consideran este movimiento, para lo bueno y para lo malo, como el desenlace necesario de la historia del mundo musulmán.

SAYYID QOTB, DISPUTAS ENTRE HEREDEROS

El éxito de los Hermanos procedía de su capacidad para aglutinar, alrededor de su programa, a grupos sociales diversos, para llevar a cabo una tarea de proselitismo acompañada de una intensa actividad caritativa, que giraba en torno a dispensarios, talleres y escuelas instalados en la periferia de las mezquitas controladas por la organización. En la época de su mayor expansión, se consideraban a sí mismos como la emanación por excelencia del pueblo egipcio, al que acompañaban en la esperada evolución hacia la sociedad islámica ideal. Vilipendiaban la dominación colonial, pero trataban con miramientos a la monarquía egipcia, su vasalla; así, tejieron unas relaciones estables con los círculos allegados al rey Faruk, que llegó a entrevistarse con Banna.

La represión naseriana cambió radicalmente las tornas: el movimiento islamista, surgido de la organización disuelta, fue perseguido por un Estado hacia el que sentía una hostilidad radical, y apartado de la población. Fue una separación física (los dirigentes se exiliaron o fueron encarcelados) y espiritual al mismo tiempo: a pesar de la propaganda y la coerción, el pueblo egipcio sometió a plebiscito a Naser, al mismo Naser que fue el verdugo de los Hermanos. En este contexto, Qotb elaboró la figura de la jahiliyya, de la barbarie anterior al islamismo. Con este término calificó al conjunto del mundo de su época, incluidos los países que se consideraban musulmanes. Había que destruirlo, de la misma manera que el Profeta había destruido la jahiliyya original para edificar sobre sus ruinas el Estado islámico. En relación con la antigua práctica de los Hermanos, inmersos en la sociedad y sin ninguna animosidad de fondo contra la monarquía, la noción de jahiliyya supuso una ruptura, que implicaba que ya no se consideraban musulmanes a los miembros del cuerpo social. En la doctrina islámica, se trata de una acusación muy grave, el takfir. Con este término, que se deriva de *kufr* ('impiedad'), se declara impío a alguien que es o que pretende ser mu-

sulmán, se le excomulga, se le destierra de la Comunidad de los Creyentes, de la Umma. Para los que toman al pie de la letra la ley islámica en su acepción más rigurosa, este tipo de impío no tiene derecho a ninguna protección legal; según una expresión consagrada, «su sangre es lícita», lo que significa que puede ser condenado a muerte.

El takfir constituye una especie de sentencia sin apelación. Los doctores de la ley, los ulemas, que en principio son los únicos que pueden pronunciarla después de tomar las precauciones jurídicas idóneas, siempre han dudado mucho en recurrir a ella, porque mal utilizada a propósito y sin límites, provoca la discordia y la sedición entre las filas de los creyentes. Corrían pues el riesgo de excomulgarse mutuamente sin mayores precauciones y de llevar la Umma al desastre. Ahora bien, Qotb, que murió antes de haber podido precisar su pensamiento, dejó abierta la interpretación del uso del término jahiliyya y de su consecuencia, el takfir, con sus imprevisibles efectos.

Los que se referían al takfir e iniciaron un debate acerca de su contenido en los campos de prisioneros y alrededor de ellos, hicieron de él tres grandes tipos de lectura. Los más extremistas consideraban que la impiedad reinaba en todas partes, excepto en su pequeño núcleo de auténticos creyentes. Pronunciaron pues un takfir generalizado, que afectó incluso a algunos de los que también estaban prisioneros. Otros limitaron la excomunión sólo a los dirigentes, considerados impíos porque no gobernaban de acuerdo con las conminaciones que contenían los textos sagrados, dejando al margen a la masa de creyentes. Por último, otros, sobre todo miembros de los Hermanos Musulmanes que habían sido puestos en libertad o que vivían fuera de Egipto, y que eran adeptos de Hasan el Hudaybi, sucesor de Banna, al que consideraban el supremo guía de la organización, propusieron una interpretación alegórica de los pasajes más controvertidos de la obra de Qotb. La ruptura con la sociedad, la jahiliyya, tenía que comprenderse en un sentido espiritual y no material. En efecto, los Hermanos querían ser predicadores

pero no jueces; había que predicar en la sociedad para incrementar su islamización, pero no condenarla por impiedad.

A finales de los años sesenta, estas tres tendencias sólo se manifestaban dentro de un movimiento esencialmente clandestino, y oponían a los jóvenes que pretendían enfrentarse con el Estado, es decir, castigar a la sociedad por haber aceptado de forma pasiva aquel Estado impío, a lo que quedaba del *establishment* de los Hermanos. Éste, bien implantado en Arabia Saudí o en Jordania,[6] horrorizado por aquel radicalismo extremista, prefería el compromiso político, cuando era posible, a un enfrentamiento con el Estado, porque la represión de 1954 en Egipto había dejado en él un recuerdo traumático. Esperó su momento, hasta la catastrófica derrota de los ejércitos árabes frente a Israel en la Guerra de los Seis Días en junio de 1967. Ésta afectó de lleno a

6. La Asociación de los Hermanos Musulmanes, a partir de los años treinta, reclutó adeptos entre los estudiantes de Oriente inscritos en las universidades de El Cairo, en particular en la de Al Azhar. Cuando regresaran a sus países, éstos debían formar ramas locales, dirigidas por un «revisor general» (*muraqib'am*), en particular en Siria, Palestina y Jordania. El dirigente sirio Mustafa al-Siba'i aportó una contribución significativa a la ideología de los Hermanos y, cuando tuvo lugar la represión naseriana, en 1954, el centro de gravedad de la organización fue trasladada temporalmente a Siria, hasta que se produjo la unión sirio-egipcia (1958-1961) que decidió la ilegalidad de los Hermanos sirios. En Jordania, donde la rama local fue fundada en 1946 por Abdul Latif Abu Qurah, y dirigida a partir de 1953 por Muhammad Abdur-Rahman Khalifeh, ha sido donde la organización ha podido desarrollar una actividad legal ininterrumpida hasta la actualidad. Desde sus inicios, se benefició de la permisividad de la monarquía hachemita en el poder (el rey Abdallah y, a partir de 1953, el rey Husein) que veían en ella la oportunidad de reforzar su legitimidad religiosa, frente a Arabia Saudí, y política, pues fue la ocasión de esta dinastía originaria de la península Arábiga de encontrar enlaces en la sociedad jordana. Los Hermanos jordanos fueron también un importante apoyo del régimen ante los nacionalistas de izquierda y naseristas, en particular cuando estos últimos llevaron a cabo un intento de golpe de Estado en 1957. Asimismo, los Hermanos se mantuvieron fieles al rey en septiembre de 1970, cuando sus tropas aplastaron la insurrección palestina en Amán. Todos esos aspectos se desarrollan más adelante (tercera parte, cap. 10).

los Estados surgidos del nacionalismo árabe, desestabilizó a Naser, que presentó su dimisión y luego se desdijo de ella en un contexto dramático. El consenso de los valores nacionalistas dominantes desde la Independencia, que constituía la base de la legitimidad del poder, empezaba a tambalearse. En esta brecha cultural fue donde se introdujo, junto con otras ideologías contestatarias, el pensamiento islamista reconstituido alrededor de la puesta al día que hizo de él Qotb. Pero ésta, en el inicio de los años setenta, ya no podía interpretarse teniendo en cuenta solamente el contexto árabe. Había sido fecundada por una aportación procedente del subcontinente indio, la de Mawdudi.

MAWDUDI, UN POLÍTICO ISLAMISTA

Dado que Arabia había sido el lugar donde se produjo la Revelación Islámica y el árabe la lengua del Corán, muchas veces se reducía el mundo musulmán al mundo árabe, o, como mucho, se aceptaba la existencia de un Islam «periférico», pero que mantenía una relación de subordinación respecto a este último. Sin embargo, los árabes, a finales del siglo XX, representaban sólo menos de la quinta parte de los mil millones de musulmanes que vivían en el mundo, cuyos centros demográficos se encontraban en el subcontinente indio y en el sudeste asiático. También es muy corriente una visión restrictiva cuando se habla del islamismo contemporáneo: éste no se limita ni al mundo árabe ni a Oriente Medio, sino que tiene unas profundas raíces en la India y en Paquistán. A través de Mawdudi y de otras ramificaciones menos conocidas, como la escuela deobandi, en la que se han formado los talibán, los textos en lenguas urdús, ampliamente traducidas al árabe y al inglés, ejercieron una gran influencia en la evolución global del islamismo internacional a lo largo del siglo.

Contrariamente a lo que ocurrió en Egipto, donde los Hermanos fueron eliminados por la represión naseriana de 1954, lo que provocó una interrupción entre el período colonial y la época contemporánea, el islamismo del subcontinente indio se ha desarrollado de forma continuada desde los años treinta hasta la actualidad. Durante las décadas de persecuciones en El Cairo, la obra de Mawdudi (1903-1979)[7] tomó el relevo para bruñir las teorías y los conceptos que adaptaron la ideología islamista a la nueva situación política provocada por la creación de Estados independientes «irreligiosos». En efecto, muy pronto sentó las bases culturales del Estado islámico, definido en oposición al «nacionalismo musulmán», que a partir de 1947 dio lugar a la constitución de Paquistán.

Con mayor énfasis que los islamistas árabes, Mawdudi centró en primer lugar su actividad en el registro de la cultura en un sentido global. Trabajó en el ámbito de la lengua escrita de los musulmanes del norte de la India, el urdú, en la que fue un autor prolífico, como periodista y más tarde como escritor. A esta lengua, que se deriva del sánscrito, se le ha añadido un importante vocabulario árabe, turco y persa, y se escribe en caracteres árabes. Idioma compuesto de los conquistadores musulmanes del subcontinente indio,[8] fue declarada lengua nacional de Paquistán cuando éste se creó, en 1947, y simbolizaba la identidad política del nacionalismo paquistaní, en oposición a la India, que adoptó el hindi. Pero este nacionalismo mantenía una relación ambigua con el Islam: sus promotores pretendían convertir a Paquistán en «el Estado de los musulmanes» de la península India, y no en un «Estado islámico» (de la misma manera que el sionismo laico quería convertir a Israel, creado al año siguiente, en 1948, en el «Estado de los judíos» y no en el «Estado judío»). Pretendían reunir en un territorio circunscrito a los musulmanes del subcontinente a partir de una base «sociológica» (sin te-

7. Sobre la obra y la acción políticas de Mawdudi, nos referiremos principalmente a los dos libros de S. V. R. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford University Press, Oxford, 1996, y *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami of Paquistan*, I. B. Tauris, Londres, 1994.

8. Este término procede del turco *ordu*, 'ejército'.

ner en cuenta el grado de su compromiso religioso) para convertirles en ciudadanos de una nación moderna, con unas instituciones ampliamente inspiradas en el modelo británico. La creación de esta nación inventada requirió intercambios importantes de población, acompañadas de matanzas. El país estaba compuesto por dos zonas distintas, separadas por cerca de dos mil kilómetros: el Paquistán actual (entonces «occidental») y la futura Bangladesh (entonces «Paquistán oriental»), que se secesionó en 1971, poniendo de manifiesto la fragilidad de la construcción original en la que la pertenencia religiosa constituía la única cimentación de la nación. En este contexto, el urdú—lengua cultural de los musulmanes de la región de Delhi pero que no utilizaban los habitantes de los territorios que formaban el nuevo Estado—fue promovido como lengua escrita nacional unificadora, vector por excelencia del nacionalismo de las elites en el poder.

Mawdudi publicó en urdú su primer libro, *La yihad en el Islam,* a finales de los años veinte, en la época en que Banna creó los Hermanos Musulmanes en Egipto. De entrada, era contrario al proyecto de un «Estado de los musulmanes» circunscrito, que daría el poder a las elites nacionalistas, y promovía un Estado islámico a escala de toda la India. En su opinión, todos los nacionalismos eran impíos (*kufr*), sobre todo si su concepción del Estado se inspiraba en modelos europeos. Además, desconfiaba de los ulemas, a los que reprochaba el hecho de haber aceptado un gobierno no musulmán, desde que los ocupantes británicos se adueñaron del poder en 1857. Mawdudi, que predicaba la islamización «desde arriba», a través de un Estado en el que la soberanía se ejerciera en nombre de Alá y que aplicara la shari'a, declaró que la política era un «componente integral e inseparable de la fe islámica, y el "Estado islámico", que pretendía edificar la acción política de los musulmanes, la panacea para todos sus problemas».[9] En su opinión, los cinco «pilares del Islam» tradicionales (la profesión de fe, la oración, el ayuno del Ramadán, la peregrinación y la limosna) no eran más que una formación, una preparación para la yihad, la lucha contra las criaturas de Alá que habían usurpado Su soberanía.[10] Bajo su pluma, la religión se transformó en una ideología de lucha política. Para llevar a cabo la yihad, organizó «la vanguardia de la revolución islámica» con un partido creado en 1941, la jama'at-e islami, que tenía muchas semejanzas con el modelo leninista. Pero sus referencias explícitas se remitían a la «vanguardia» de los primeros musulmanes: agrupados alrededor del Profeta, durante la Hégira, en el año 622, se habían separado de los habitantes idólatras de La Meca, y se habían dirigido a Medina para crear el Estado islámico. Su partido tenía la misma función. Mawdudi fue el primero que, en el siglo XX, teorizó políticamente esta ruptura original que fundó el Islam y la transformó en una estrategia de acción. Para ello, se inspiró en los partidos «de vanguardia» europeos de los años treinta. Qotb y sus sucesores siguieron el mismo camino. Pero, contrariamente a éstos, que constituyeron sus organizaciones en la clandestinidad y tradujeron la «ruptura» con la sociedad impía con enfrentamientos a menudo violentos, el partido de Mawdudi tuvo una existencia legal durante la mayor parte de su historia (que se mantiene en la actualidad), a pesar de que su fundador y muchos de sus dirigentes fueron encarcelados en varias ocasiones. La yihad para construir el Estado islámico se expresó en los hechos a través de su participación en el sistema político paquistaní.

A diferencia de los Hermanos Musulmanes egipcios de los años treinta a los cincuenta, y también de los partidos islamistas de finales de siglo, como el Partido de la Prosperidad turco o el Frente Islámico de Salvación argelino, la jama'at-e islami no consiguió sin embargo una adhesión masiva, y sus resultados electorales fueron mediocres. Su base social se limitó a la clase media

9. S. V. R. Nasr, *op. cit.*, p. 7.

10. Véase S. Abul A'la Mawdudi, *Fundamentals of Islam,* Islamic Publications, Lahore (1ª edición inglesa, 1975), pp. 249-250.

inferior instruida y no consiguieron acceder a las capas más modestas, entre las cuales el urdú estaba poco extendido, mientras que Mawdudi y sus discípulos lo convirtieron en la lengua de su predicación. Pero, sobre todo, el programa social del partido fue siempre muy equívoco. Proclamaba su hostilidad de principio tanto respecto al capitalismo como al socialismo, aunque el blanco de sus críticas fue sobre todo este último. En la gestación del islamismo contemporáneo, la aportación de Mawdudi se debe al carácter pionero de la ruptura cultural, que fue el primero en teorizar, con los «nacionalistas musulmanes» y el mundo de los ulemas al mismo tiempo. También se debió a la continuidad de su partido, en una época en que muchos islamistas árabes estaban desorganizados a causa de la represión, y a la influencia intelectual que ejerció en ellos en el momento en que reconstruyeron su ideología para enfrentarse al nacionalismo triunfante del momento.

Hacia finales de los años sesenta, la doble influencia de Qotb y Mawdudi preparó, en el mundo musulmán sunita, la emergencia del movimiento islamista de la década siguiente. El primero surgió en Oriente Medio, donde el Islam se había impuesto desde hacía catorce siglos, sin que la colonización europea consiguiera desarraigarlo. El otro procedía del subcontinente indio, donde la mayoría de la población siguió siendo hindú, a pesar de los casi diez siglos de dominio político islámico. Cuando el imperio colonial británico acabó con él, en 1857, los musulmanes locales presintieron un peligro que hizo nacer, en algunos, una ideología obsidional. Según Mawdudi, el Estado islámico era la única salida posible ante la amenaza que se cernía sobre los musulmanes. Pero la consigna de ruptura cultural no incitaba a la revolución social sino que preconizaba la participación política de la jama'at-e islami en las instituciones de Paquistán. La separación que se produjo entre la vanguardia y la sociedad no se tradujo en disidencias, guerrillas, sublevaciones o maquis. Por el contrario, Sayyid Qotb, retomando la noción de Estado islámico de Mawdudi, estableció un programa de acción mucho más radical. La vanguardia debía destruir el Estado impío, romper con él sin mayores dilaciones, y no comprometerse con un sistema político del que no podía esperar nada. Qotb sentó las bases de una concepción revolucionaria de la toma del poder, que no formaba parte de la ideología de Mawdudi, y que encontró numerosos seguidores entre la juventud radicalizada. Pero ninguno de los dos dio un contenido social explícito a su discurso; es cierto que Qotb propagó el Islam tal como lo concebía, como el resultado final de la justicia social, pero no se convirtió de una forma explícita en el portavoz de los «desheredados», contrariamente a los revolucionarios chiítas. La mayor diferencia existente en la sociedad la situaba entre el Islam y la jahiliyya, pero en su discurso nada permitía inferir una contradicción entre «oprimidos» y «opresores», entre «desheredados» y «arrogantes», como lo haría la revolución iraní.

JOMEINI: EL SURGIMIENTO DE UN CLERO REVOLUCIONARIO

En 1971, el sha de Irán, Mohamed Reza Palevi, organizó en el paraje de Persépolis unos grandiosos festejos a los que fueron invitadas la *jet set* y la aristocracia de todo el mundo. El sha, que se hallaba en el apogeo de su poder, celebraba el dos mil quinientos aniversario de la monarquía iraní, de la que se consideraba descendiente, a pesar de que era hijo de un oficial golpista que se adueñó del poder en 1921 y se hizo coronar en 1925. El sha, cruzando los milenios, se esforzó en forjar, resucitando a los manes de Ciro el Grande, una identidad iraní eterna con el propósito de legitimar su monarquía y reducir la islamización de su país a un accidente histórico, al mismo tiempo. Sin duda alguna, los invitados de Persépolis se habrían reído con ganas si alguien hubiera predicho que, ocho años más tarde, un anciano con turbante tomaría el poder después de una revolución islámica que abarcaría todo el país y sorprendería a todo el mundo. Sin embargo, en el mismo momento, el ayatolá Jomeini, desde su exilio

en la ciudad santa chiíta de Nadjaf, en Irak, había recopilado en un volumen titulado *Hacia un gobierno islámico*[11] una serie de conferencias que contenían la esencia de las disposiciones que tomó la República islámica a partir de 1979.

Esta obra, que pasó casi desapercibida en el momento de su publicación, en aquella época supuso una revolución intelectual sin equivalente entre los musulmanes sunitas: un clérigo chiíta de rango elevado retomaba unas ideas elaboradas por intelectuales islamistas de formación moderna y les proporcionaba el aval de un doctor de la ley. Por el contrario, las ideas tanto de Mawdudi como de Qotb, que no tenían una formación propiamente clerical, habían sido combatidas por los ulemas, que se sentían ultrajados por sus críticas. Cuando a mediados de los años setenta se convirtió en un movimiento social, el islamismo militante sunita, siguió resintiéndose de una relación conflictiva con ellos, que iba a obstaculizar su crecimiento. En Irán, en cambio, desde el principio de la década, un clérigo, Jomeini, abogaba por una estrategia de ruptura con el régimen establecido. Fue capaz de movilizar redes de seguidores y discípulos, algo que no consiguieron los intelectuales con una formación moderna. Ésta fue una de las causas del éxito de la revolución islámica en Irán, un acontecimiento único en el mundo árabe sunita.

Durante la década de los sesenta, mientras Sayyid Qotb era encarcelado y más tarde ahorcado en Egipto, la génesis del islamismo iraní se articulaba alrededor de dos polos. Los militantes jóvenes reinterpretaron la doctrina chiíta desde una perspectiva revolucionaria, inspirándose en el marxismo y en el tercermundismo. Una parte del clero, simbolizada por Jomeini, se enfrentó al sha con posiciones contrarias a la modernización. El genio político del ayatolá consistió en hacer suyas las aspiraciones de los jóvenes militantes, lo que le permitió ampliar su influencia

11. Este texto está disponible en una versión con anotaciones en inglés en *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini* (traducido y comentado por Hamid Algar), Mizan Press, Berkeley, 1981.

entre las clases medias urbanas modernas e instruidas, sin lo cual éstas habrían mostrado una actitud reticente respecto a una personalidad que consideraban demasiado tradicional e incluso retrógrada.

La figura intelectual más destacada entre la juventud islamista militante era Alí Shari'ati (1933-1977). Procedente de una familia religiosa, realizó una parte de sus estudios superiores en París, donde frecuentó a los militantes por la independencia argelina. Incorporó al corpus chiíta los ideales que descubrió en los intelectuales de izquierda y los revolucionarios del tercer mundo, de Sartre a Guevara y Frantz Fanon. Para ello, releyó la doctrina religiosa, cuya interpretación se disputó con un clero calificado de reaccionario. Uno de los ejes doctrinales del chiísmo[12] es la conmemoración del martirio del imán Husein, hijo de Alí, cuarto califa del Islam y nieto del Profeta. Fue derrotado y muerto en Karbala (al sur del actual Irak), en el año 680, por los ejércitos del califa sunita de Damasco, al que los chiítas, partidarios de la familia de Alí, consideraban un usurpador. Tradicionalmente, esta ceremonia constituye una ocasión para expresar lo que se denomina el «dolorismo» chiíta: los fieles se flagelan ritualmente, lloran con desconsuelo recordando el martirio de Husein y de su familia, y se lamentan de no haber acudido en su ayuda. A lo largo de la historia, el clero ha convertido a esta figura en el símbolo de un alejamiento del mundo, en particular del poder y de la política, que se consideran negativos y mancillados. Sobre todo, teniendo en cuenta que, según la mayoría de los chiítas, el duodécimo imán, descendiente de Alí, Mohamed al Mahdi, desapareció en el año 874, y sólo regresará al final de los tiempos. Durante su «ocultación», el mundo está lleno de tinieblas y de iniquidad, y sólo volverá a encontrar la luz y la justicia con el retorno del «mesías». Políticamente, esta interpretación ha tenido como consecuencia una actitud «quietista»: los

12. Sobre estas cuestiones, véase Yann Richard, *L'islam chi'ite, croyances et idéologie*, Fayard, París, 1991. [Hay trad. cast.: *El Islam shií*, Barcelona, Bellaterra, 1996.]

fieles consideran que el poder es funesto, pero mantienen con él un vasallaje de fachada, llamada *taqiyya*, y no se rebelan en su contra. Su devoción y su corazón están entregados a los clérigos, organizados de forma jerarquizada tras algunos grandes intérpretes de los textos sagrados, cuya independencia está garantizada por la zakat, la limosna legal, que entregan directamente los fieles.

Este equilibrio político-religioso de carácter milenario, acompasado por los duelos y las celebraciones del martirio de los imanes, fue el objetivo de los ataques de Shari'ati, porque aceptaba un poder inicuo en este mundo, en espera de unas recompensas en el más allá y el regreso del Mahdi. Pero, mientras sus amigos marxistas habrían rechazado el conjunto del sistema calificándolo de opio del pueblo, él limitó sus críticas al «clero reaccionario», frente al que reivindicaba una interpretación verídica de la doctrina chiíta, que ya no tenía que expresarse con flagelaciones, quietismo y la espera del mesías, sino con la continuación de la lucha de Alí y de Husein contra el poder injusto. Había que dejar de lamentarse del propio destino; debían seguir su ejemplo y tomar las armas contra el soberano inicuo actual, el sha, como lo habían hecho en su época contra los monarcas sunitas usurpadores. Esto recuerda el planteamiento de Qotb, incitando a sus discípulos a repetir el gesto del Profeta, a derrocar al Estado impío, como Mahoma había destruido La Meca idólatra. En ambos casos, lo que se pretendía era retomar el «mensaje fundamental» de la religión, borrar toda la elaboración histórica considerada como un compromiso, y privilegiar la ruptura radical con el orden establecido.

Contrariamente a Qotb, que se expresaba con un vocabulario que procedía esencialmente de la doctrina islámica, Shari'ati, en sus escritos y sus palabras dejaba traslucir la influencia del marxismo, en particular de la lucha de clases. No dudó en sustituir la fórmula tradicional con la que se inicia el discurso de todo musulmán piadoso «En nombre de Dios, el clemente, el misericordioso» por un «En nombre del Dios de los desheredados»,[13] que los medios tradicionales consideraban una blasfemia. En efecto, cuando se tradujo al persa *Condenados de la tierra* de Frantz Fanon, sustituyó la oposición entre «opresores» y «oprimidos» por los términos coránicos *mostakbirine* ('arrogantes') y *mostadafine* ('débiles', que se convirtió en 'desheredados'), lo que trasponía así la teoría de la lucha de clases al vocabulario islámico y le confería un lugar central que no existe en la doctrina religiosa tal como se enseña comúnmente.

El planteamiento de Shari'ati respondía a una convicción —era un hombre sincero y profundamente creyente— pero también a una cuestión de oportunidad: en su opinión, el fracaso de los movimientos progresistas, generalmente ateos, en la movilización de las masas y en la conquista del poder en el mundo musulmán de los años sesenta y setenta se debía a su alejamiento cultural de las poblaciones sobre las que querían incidir, y cuya percepción del universo contenía categorías de pensamiento impregnadas de religión. Sin embargo, las formulaciones islámicas de Shari'ati produjeron una extraña mezcla que, como tal, no consiguió convencer a las masas a las que pretendía movilizar. Como máximo, su influencia, directa o indirecta, se dejó sentir en los movimientos islamo-marxistas iraníes, en particular en los Muyahidín del Pueblo,[14] involucrados en la lucha armada contra el régimen del sha, pero cuyo reclutamiento se realizaba esen-

13. Tenemos un ejemplo de ello en la recopilación de diversas conferencias de Ali Shari'ati *What Is To Be Done, The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance* (publicada y comentada por Farhang Rajaee), IRIS Press, Houston, 1986, p. 1. En ella encontramos la mayor parte de los temas a los que nos hemos referido. Sobre Shari'ati, actualmente se dispone de un importante trabajo bibliográfico muy completo: Ali Rahnema, *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shari'ati*, Londres, Tauris, 1998.

14. Los movimientos armados iraníes de los años sesenta y setenta estaban compuestos principalmente por los Fedayines del Pueblo, un grupo marxista-leninista de inspiración guevarista fundado en 1963, que luchó en el maquis y organizó combates espectaculares contra el régimen del sha, y los Muyahidín del Pueblo, cuya dimensión islámica era más marcada. Shari'ati no tenía vinculaciones orgánicas con ellos, pero la síntesis islamo-marxista que habían elabo-

cialmente entre los estudiantes, y que, al margen de sus acciones espectaculares, no consiguieron implantarse en la población. El propio Shari'ati, a pesar del éxito de sus conferencias, siguió siendo un intelectual relativamente aislado, cuya muerte en el exilio en Londres, en 1977, poco antes de que se iniciara el proceso revolucionario, apenas suscitó ninguna reacción. En realidad, su posteridad, que se manifestó a través de numerosas reediciones póstumas de sus obras después de la revolución, se debe al hecho de que sus ideas o por lo menos una parte de ellas fueron «recuperadas» por el ayatolá Jomeini, que las combinó con el corpus tradicional del que, contrariamente a Shari'ati, era un gran experto, hecho reconocido por la masa del pueblo.

Nacido en 1902, un año antes de que Mawdudi y cuatro antes de que Qotb, Jomeini, a partir de 1962, encabezó una facción minoritaria del alto clero chiíta que, contrariamente a la actitud quietista de la mayoría de los clérigos, manifestó su disidencia respecto a la dinastía de los Palevi. Hasta aquel momento se había dedicado a la enseñanza en Qom, una de las ciudades santas del chiísmo, manteniéndose al margen de los disturbios políticos y entregado a escribir tratados doctrinales de carácter conservador. Tomó entonces posición contra los proyectos de «revolución blanca» del sha, cuyo programa, además de una reforma agraria que perjudicaba al clero, un gran terrateniente, preveía conceder el derecho de voto a las mujeres, la prestación del juramento de los diputados sobre un libro santo que no tenía que ser necesariamente el Corán y, más tarde, un referéndum que apoyara estas medidas. Las declaraciones de Jomeini, que criticaban sobre todo estos últimos puntos, galvanizaron a los oponentes; éstos convirtieron la conmemoración del martirio de

rado estaba inspirada en parte en él. En este sentido, escribió que «los mártires chiítas (de Karbala) eran como un Che Guevara actual. Aceptaron el martirio como un deber revolucionario, y consideraban la lucha armada contra la opresión de clase como una obligación social» (citado por Ervand Abrahamian en *The Iranian Mojahedin*, Yale University Press, Yale, 1985, p. 92).

Husein, en junio de 1963, en una manifestación contra el poder. Al año siguiente, denunció violentamente la inmunidad jurídica que el sha había concedido a los consejeros militares americanos en Irán, acusándole de haber vendido el país por unos dólares, tras lo cual fue deportado. Tuvo que establecerse en la ciudad santa chiíta de Nadjaf, en Irak, hasta octubre de 1978, momento en que se trasladó a Neauphle-le-Château, en la región parisina, antes de su regreso triunfal a Teherán el primero de febrero de 1979.[15]

Hasta 1970, su oposición al sha se expresó sobre todo en el ámbito moral y propiamente religioso,[16] sin ningún mensaje revolucionario que implicara un llamamiento para derrocar el régimen en nombre del Islam. Aquel año, una serie de conferencias que posteriormente fueron publicadas con el título de *Velayat-e faqih: Hokumat-e Islami* (*El gobierno islámico, bajo la tutela del doctor de la ley*, abreviado en *Hacia un gobierno islámico*), supuso una ruptura radical con la lógica política del quietismo chiíta en general, y al mismo tiempo con la actitud de Jomeini. En ellas exhortaba a derrocar la monarquía y a establecer, sobre sus ruinas, un gobierno islámico, del que el doctor de la ley chiíta debía ser el guía supremo. Con ello, ponía fin a toda la construcción intelectual que aceptaba a un mal príncipe, en espera del mesías, y la sumisión al clero, y exhortaba a la conquista efectiva del poder por parte de ese mismo clero. Este cambio profundo en la tradición chiíta dominante se remitía—sin aludir a

15. Para el relato de estos acontecimientos, hay que remitirse a Jean-Pierre Digard, Bernard Hourcade y Yann Richard, *L'Iran au XXè siècle*, Fayard, París, 1996.

16. Podemos hacernos una idea de esta dimensión doctrinaria y moral a través de la traducción al francés de algunos de estos textos anteriores a 1970 en *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux de l'ayatollah Khomeini*, Éditions Libres-Hallier, París, 1979. Los textos seleccionados dan una imagen particularmente dogmática y retrógrada de su autor. Este aspecto, evidentemente, está muy presente en Jomeini (y disimulado por sus adeptos occidentales de la época), pero no da cuenta del fenómeno social y político que constituyó la revolución iraní. Como máximo ilustra la ambivalencia cultural de ésta.

ello—a la reinterpretación de la doctrina realizada por los jóvenes intelectuales islamo-revolucionarios, de la que Shari'ati era la figura emblemática. En ambos casos, el objetivo consistía en tomar el poder después de haber expulsado al soberano inicuo. Pero mientras Shari'ati vilipendiaba a los clérigos reaccionarios y consideraba a los intelectuales «ilustrados» (*rawshanfekran*) como los guías de la futura revolución, Jomeini atribuía este papel al clero religioso, al faqih, es decir, a sí mismo, como iba a demostrarlo la historia de la República islámica.

Esta «recuperación» del pensamiento de los intelectuales activistas se manifestó todavía más con el uso sistemático de los términos *mostadafine* y *mostakbirine* en los discursos de Jomeini después de 1970, que anteriormente apenas figuraban en su vocabulario.[17] Convirtiéndose así en el portavoz de los «desheredados» (un concepto bastante ambiguo que acabó incluyendo a los comerciantes del bazar que estaban en contra del sha), el ayatolá de Nadjaf conseguiría llevar a cabo con su discurso lo que nadie había logrado en esta época en el Islam sunita: aglutinar el apoyo de los medios tradicionales rurales y urbanos que siempre seguían las opiniones de un alto clero indiscutido, y el de los grupos sociales modernos de las ciudades, alumnos y estudiantes, las clases medias asalariadas, empleados y obreros, sensibles a un vocabulario que les valoraba como clases sociales portadoras del futuro frente a los opresores «arrogantes» del entorno del sha y su corte.

Pero, a principios de los años setenta, estas ideas se hallaban sólo en un estadio de gestación. Su repercusión, tanto entre los musulmanes sunitas como chiítas, se limitaba a los círculos militantes. Pero eran prácticamente desconocidas por los intelectuales de las ciudades, para quienes el discurso político de referencia seguía siendo el nacionalismo, y cuya eventual oposición al poder establecido pasaba sobre todo por las diversas variantes del marxismo que estaba en boga en aquel momento. Tampoco se las tomaban demasiado en serio los regímenes en el poder, más bien preocupados por la propagación en los campus de las ideas «subversivas» surgidas de los movimientos de 1968 en Europa y Estados Unidos. Por último, resultaba difícil que se impusieran en el propio ámbito religioso islámico, dominado por los clérigos socialmente conservadores, que asumían su papel de directores de conciencia, incluso de censores de un poder que no tenían ninguna intención de derrocar ni de suplantar, y por grupos místicos o piadosos sin objetivos políticos explícitos. A pesar de todo, el movimiento islamista se implantó en la sociedad a partir de la década de los setenta, conquistando la hegemonía sobre el contenido del Islam, imponiendo sus propios valores y esforzándose en marginar o en no tener en cuenta las demás interpretaciones de la religión. También se alió con una parte de los clérigos y de los movimientos piadosos, con los que mantuvo unas relaciones de fuerza complejas y cambiantes. Para poder comprender esta evolución, en primer lugar hay que analizar quiénes eran, en el inicio del surgimiento del movimiento islamista, los actores y el contexto global del ámbito religioso musulmán en el que pretendían implantarse sus militantes.

17. Para la interpretación de la transformación del pensamiento de Jomeini respecto a las conferencias de 1970, me remito a la interpretación de Ervand Abrahamian (*Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, University of California Press, Berkeley, 1993, en particular pp. 17-38).

2

EL ÁMBITO RELIGIOSO MUSULMÁN A FINALES DE LOS AÑOS SESENTA

De Marruecos a Indonesia y de Turquía a Nigeria, los países que integraban el mundo musulmán a finales de los años sesenta formaban parte de conjuntos diversos, y su referencia común al Islam no constituía una baza política importante. Para las elites en el poder, era primordial la pertenencia a comunidades ideológicas construidas alrededor del nacionalismo, local o regional (como el arabismo), o de uno de los bloques que se dividieron el mundo surgido de los acuerdos de Yalta. Sin embargo, instituciones islámicas, centros educativos, cofradías y una red muy densa de mezquitas y lugares de rezo mantenían un carácter específico en el mundo musulmán. Entre los diversos países que lo componían, circulaban hombres, ideas, fondos, que creaban vínculos y favorecían una interpretación concreta de la doctrina religiosa en detrimento de otra. Ningún Estado permanecía indiferente a estos fenómenos, aunque sólo fuera para evitar que, si se desarrollaban al margen de su control, no lo hicieran en contra suya y a favor de un Estado rival. Varios movimientos religiosos, que en aquel momento tenían pocas posibilidades políticas, mantenían o desarrollaban una presencia en el ámbito social, a escala de un país, de una región o del conjunto del ámbito islámico. A partir de la década siguiente, todos ellos iban a verse involucrados en el gran cambio radical que supuso el surgimiento de los movimientos islamistas, y su toma de postura fue a menudo un factor fundamental del éxito o el fracaso de los militantes en su implantación en la sociedad.

LA ISLAMIZACIÓN DESDE LA BASE

Hemos recordado anteriormente que uno de los principales fenómenos traumáticos que sufrió el Islam a principios del siglo XX fue la abolición del califato llevada a cabo por Ataturk en 1924. Esta institución ya no ejercía entonces ningún poder político efectivo en el conjunto del mundo musulmán, pero mantenía el ideal de su unidad espiritual, a pesar de que había sido desmembrada por las potencias coloniales europeas.[1] Durante la Primera Guerra Mundial, cuando el Imperio otomano se convirtió en aliado de Prusia y de Austria-Hungría, el sultán-califa de Estambul, como Dirigente de los Creyentes, había hecho un llamamiento a la yihad a los musulmanes súbditos de los imperios británico, francés y ruso contra sus colonizadores. Este llamamiento no tuvo ningún efecto en las poblaciones implicadas, pero provocó la suficiente inquietud en los estados mayores aliados como para que éstos favorecieran la expresión del culto musulmán entre los espahíes y los regimientos de tropas indígenas enviados a luchar y a morir en las trincheras. Por ejemplo, la toma de conciencia de las autoridades francesas de la oportunidad de favorecer un «islam francófilo» condujo a la creación de la Gran Mezquita de París, en julio de 1926.[2] No sólo se trataba de intentar evitar que el Islam del imperio francés cayera bajo la influencia dominante de movimientos religiosos transnacionales que militaban en contra del colonialismo, sino también de controlar y delimitar al Islam tradicional de las cofradías y la devoción popular.

1. Sobre el final del califato y los diversos aspectos de los sentimientos panislámicos que surgieron en esta época, pueden remitirse a Bernard Lewis, *Islam et laïcité*, Fayard, París, 1988 (edición inglesa: 1961); Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1994 (2ª edición); Martin Kramer, *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*, Columbia University Press, Nueva York, 1986.

2. Sobre la creación de la Gran Mezquita de París, nos permitimos remitirles a nuestra obra *Les banlieues de l'islam*, Seuil, París, 1987.

Sin embargo, en 1927, un año antes de la creación de los Hermanos Musulmanes en Egipto y dos antes de que Mawdudi publicara su primer libro, empezó a desarrollarse en la India una corriente que, a finales del siglo XX, iba a convertirse en el principal movimiento mundial de reislamización: la tablighi jama'at (tabligh, de forma abreviada), «la sociedad para la propagación de la fe» musulmana,[3] que pretendía ser apolítica. Al principio, su fundador, Muhamad Ilyas, se fijó como objetivo hacer volver a la fe, a través de una práctica intensiva, a los musulmanes indios «perdidos», que se habían dejado influir por el peso del entorno cultural hindú y sólo habían conservado del Islam una vaga afiliación. Para ello, predicaba la imitación literal y minuciosa del ejemplo del Profeta, la encarnación por excelencia de las virtudes islámicas. Este mimetismo pretendía que los fieles abandonaran, en la vida cotidiana, las costumbres y los hábitos «impíos», que contravenían el Islam en su acepción más estricta. Así, por ejemplo, el adepto, antes de emprender un viaje, debía pronunciar las invocaciones que el Profeta pronunciaba en circunstancias similares; debía dormir, en la medida de lo posible, como según la tradición lo hacía Mahoma, es decir, acostado sobre el lado derecho, incluso en el suelo, con una mano bajo la mejilla, de cara a La Meca; vestirse, si era posible, con una chilaba blanca, etcétera. El movimiento pretendía al mismo tiempo apartar a los discípulos de su entorno y organizarlos en el seno de una comunidad de creyentes con una obediencia estricta. Este enfoque fue un éxito en los lugares donde el Islam era minoritario en un primer momento, pero más tarde, a medida que el tabligh se ex-

3. La tablighi jama'at fue objeto de pocos estudios hasta los años noventa. Pueden encontrarse elementos de análisis en *Les banlieues...*, *op. cit.*, en Mumtanz Ahmad, «Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaati-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp. 457-530, en espera de la publicación de la recopilación dirigida por Muhamad Khalid Masud, Barbara D. Metcalf y William Roff, *Travellers in Faith Studies of the Tablighi Jama'at as an International Movement*, Brill, Leiden, 2000.

tendía por el mundo, se impuso en todas partes donde se alejaba a los musulmanes de su medio tradicional a causa del éxodo rural o la emigración hacia nuevas localizaciones donde las formas de vida secularizadas desestabilizaban de forma importante el equilibrio ancestral. Al margen de los avatares de la existencia, el movimiento reafirmaba convicciones, proporcionaba referencias inmutables, y un sentimiento común y tranquilizador de las vivencias.

El tabligh se oponía también tanto al Islam tradicional de las cofradías y de los místicos (vituperaba como idólatra el culto a las tumbas, algo frecuente en la devoción popular) como a la «politización» del Islam preconizado por Wawdudi, Qotb, Jomeini y sus sucesores. En opinión de sus fundadores, la islamización de la sociedad no debía proceder del Estado, sino de uno mismo, y del esfuerzo para convertir a los demás. El extraordinario desarrollo del movimiento, actualmente presente en todas las partes del planeta donde hay musulmanes, se remite también a uno de sus artículos de fe, que convence a los adeptos para que recorran el mundo con el objetivo de convertir al grupo, según la expresión de Ilyas, en «una escuela móvil, un convento itinerante y un faro de verdad y de buen ejemplo, al mismo tiempo». Y puesto que los desplazamientos de los tablighis, en la medida de lo posible, se realizaban a pie, siguiendo el ejemplo del Profeta, consiguieron construir minuciosamente, durante siete décadas, una excepcional red de enlaces y contactos en toda la superficie del globo, a partir de la cual se captaba a nuevos militantes. En los años ochenta, el tabligh desplazó su centro operacional de Delhi, en la India, a Raiwind, cerca de Lahore, en Paquistán, donde ya en aquella época desempeñó un papel importante: en todo el mundo, en las pequeñas mezquitas donde sus adeptos pasaban la noche durante las peregrinaciones, entre los grupos de creyentes de base exhortaba a la predicación de una visión rigorista y unificadora del Islam, cuyo origen se hallaba entonces en el subcontinente indio y no en el Oriente Medio árabe. A partir de la década de los setenta, el tabligh fue tam-

bién, *nolens volens*, una avanzadilla que abrió la vía a los islamistas políticos, algunos de los cuales supieron utilizar sus enlaces y sus redes así como a sus antiguos adeptos para sus objetivos particulares. En ese momento había muy poca gente que prestara atención a aquel grupo que se desarrollaba con discreción, en la base, y que huía de la publicidad y de la política.

Si bien el tabligh representaba el mejor ejemplo de movimiento transnacional de carácter fluido, informal, y la red más extendida desde finales de los años sesenta, en el ámbito islámico de esta época coexistía una multiplicidad de grupos. La mayor parte de ellos no tenían un objetivo político; sólo tenían una finalidad cultural y a menudo social. Pero, en cuanto dispusieron de un número importante de fieles, ejercieron de hecho una función de mediadores entre el poder y las masas. Los Estados se esforzaban pues en controlarlos, en cooptarlos si estaban dispuestos a colaborar, o a contenerles o reprimirles si se mostraban hostiles o indiferentes.

LOS ESTADOS Y EL ISLAM: ENTRE EL CONTROL Y LA REPRESIÓN

En esta época, la mayor parte de los países musulmanes accedió a la independencia, con la notable excepción de las repúblicas musulmanas soviéticas (y de Bosnia), que tuvieron que esperar veinte años más para conseguirla. En cuanto al Islam, los regímenes en el poder podían dividirse, de una forma sumaria, en dos grandes conjuntos, que se superponían de forma imperfecta a la pertenencia o a la alianza del momento en relación con los dos bloques. Por una parte, los «progresistas», que mantenían unas relaciones continuadas con Moscú (siguiendo el ejemplo del Egipto de Naser, de la Siria y el Irak baasistas, de la Libia de Gadafi, de la Argelia de Ben Bella y, más tarde, de Bumedien, del Yemen del Sur, en el mundo árabe, o de la Indonesia de Sukarno). Éstos consideraban reaccionarias las instituciones islámicas tradicionales, las limitaban considerablemente a las funciones

sociales autónomas y las sometían a un control muy estricto para intentar convertirlas en correas de transmisión de la ideología socialista del poder en el ámbito religioso. Por otra parte, los países aliados con Occidente, entre los cuales la posición de los gobiernos en relación al ámbito religioso islámico se situaba entre una laicidad más o menos ostentosa (Turquía o, en menor medida, el Túnez de Burguiba) y un uso exclusivo del Islam como fuente de legitimación del régimen (sobre todo, Arabia Saudí).

Cuando las clases dominantes tradicionales, la aristocracia tribal, los terratenientes y los comerciantes del bazar consiguieron mantener una posición de fuerza después de la independencia, y el Estado era una monarquía, los dignatarios religiosos se mantuvieron en primer plano. En cambio, cuando los grupos urbanos modernos tomaron el poder, expulsaron de él a los bajás y a los notables, proclamaron la república y *a fortiori* alguna forma de socialismo, los dignatarios del Islam en general fueron depurados y relegados a un segundo plano. Las medidas de nacionalización también les afectaron: el Estado se adueñó de los bienes de manos muertas (*waqfs* o *habus*),[4] de un considerable

4. Estos bienes «dados a Dios» a lo largo de la historia de las sociedades musulmanas han permitido financiar, con sus beneficios, fundaciones piadosas (mezquitas, escuelas religiosas, fuentes públicas...) que permiten a sus donantes que tengan la esperanza de ir al paraíso, y también han puesto esas propiedades a buen recaudo de la rapacidad de los poderosos, que dudaban en acaparar unos bienes cuyo único propietario era Dios. En la práctica, los administradores de las *waqfs* o *habus* eran clérigos religiosos, ulemas que extraían de ellos sus propios ingresos, lo que les permitía disfrutar de una independencia financiera respecto al poder político. El producto de estos bienes (alquileres, arrendamientos, etc.) podía ser afectado, además de al mantenimiento de una fundación piadosa, a unos beneficiarios designados por el donante (familia, hijos, concubina...). Esto les protegía de cualquier eventualidad y desviaba un poco la finalidad religiosa de la empresa. Pero en las sociedades en las que la propiedad estaba sometida a la arbitrariedad de las confiscaciones, los *waqfs*, por la seguridad que suponían, se desarrollaron de forma notable. En la época contemporánea, los *waqfs*—que los colonizadores no musulmanes habían tratado con prudencia por oportunismo político—fueron uno de los primeros

patrimonio de tierras o de inmuebles, «legados a Dios» por los creyentes, que tradicionalmente permitían mantener las fundaciones piadosas y garantizaban la independencia financiera de los ulemas que las gestionaban—como contrapartida de la funcionarización de los clérigos religiosos y del pago de un salario—, que entonces se vio considerablemente limitada.

Las relaciones entre el poder político y el Islam, a finales de los años sesenta, presentaban pues un amplio espectro que iba de la fusión saudí a la laicidad turca. Pero incluso esta laicidad, que era algo excepcional en el mundo musulmán, no significaba que el poder mantuviera una actitud neutra, como lo hacía el Estado francés, o se desinteresara de las actividades religiosas. En el restringido espacio que les circunscribía, ejercía sobre ellas un control muy estricto: prohibición de las cofradías y de cualquier partido que cuestionara el carácter laico de la Constitución, al mismo tiempo que la enseñanza islámica dependía de un organismo oficial que difundía una versión «aceptable» de la religión. La laicidad de la república fundada por Ataturk era la heredera del positivismo de Auguste Comte, al mismo tiempo que la hija de la estatización del Islam llevada a cabo por el Imperio otomano,[5] en el que un *sheikh ul islam* ('jeque del Islam'), escogido por el sultán-califa se encargaba de que este último no fuera cuestionado por los clérigos o por los predicadores que mostraran un celo excesivo. Al mismo tiempo, en los países del «socialismo árabe», la legitimación religiosa del régimen era una cuestión que se trataba con mucha delicadeza, aunque no tuviera mucho relieve en el debate público, centrado sobre todo en la lucha antiimperialista, antisionista, etc. Así, por ejemplo, los manuales escolares egipcios, sirios e iraquíes de los años sesenta pretendían inculcar a los niños que el socialismo no era más que el Islam bien entendido, y los folletos en los que se alardeaba del carácter socialista inherente al Islam eran legión.[6] Pero ponían mucho cuidado en que este Islam estuviera bajo control.

Contrariamente a una opinión comúnmente admitida en la época entre los teóricos del «desarrollismo», que medían el progreso de la modernización con la vara de la secularización, en ningún lugar el Islam desapareció de la cultura popular, de la vida social o del orden político. Pero sufrió un declive de una gradación diversa según los regímenes, combinado con el nacionalismo, en función de la clase social que se había hecho con el poder en el momento de la independencia.

A finales de la década de los sesenta, el ámbito religioso musulmán, en un sentido amplio, se situaba entre dos polos. El Islam popular privilegiaba la devoción, el afecto, y su relación con Dios pasaba en general por la mediación de los «virtuosos de la salvación», es decir, personajes santos, muertos o vivos, que habían sido los fundadores o los guías de cofradías místicas (*sufís*). El Islam erudito favorecía una relación intelectual con lo divino, basada en la lectura y la exégesis de los textos sagrados por parte

blancos de los Estados independientes, que criticaron su gestión, en general muy deficiente, su improductividad, la extinción de numerosos beneficiarios, etc. y los nacionalizaron para gestionarlos desde la administración, lo que dio lugar a numerosas malversaciones frecuentemente denunciadas en la prensa. El objetivo de esta política, en un principio, era racionalizar la gestión económica y modernizarla, pero uno de sus efectos fue la pérdida de los ingresos independientes de los ulemas que, en contrapartida, recibieron un salario del ministerio o de la administración de los *waqfs*, lo que, según los dirigentes, permitiría controlar mejor a los clérigos religiosos. Sobre estas cuestiones, nos permitimos remitirlos respecto a Egipto a K. T. Barbar y G. Kepel, *Les waqfs dans l'Égypte contemporaine*, Cedej, El Cairo, 1981.

5. La laicidad turca, aunque separa la religión del Estado, permite que éste ejerza un control sobre la primera. La Dirección de Asuntos Religiosos, un órgano gubernamental, publica obras que expresan la versión del Islam que le conviene al poder, establece los programas de los institutos para predicadores (véanse más adelante pp. 77-78), paga un salario a los que se ocupan del culto, etc.

6. Véanse los trabajos pioneros de Olivier Carré (*La légitimation islamique des socialismes arabes*, Presses de la FNSP, París, 1979). Sobre el mercado del libro islámico en Egipto en la época naserista, véase la obra de Yves González-Quijano, *Les gens du Livre*, Éditions du CNRS, París, 1998.

de los clérigos especializados, los ulemas. Este término, que en francés adquirió su forma plural (singular: *alim*), designaba a aquellos que, después de una formación especial en escuelas o universidades religiosas, ratificada por un diploma, detentaban un saber socialmente reconocido por el Corán, el Hadith (recopilación de las tradiciones del Profeta) y el conjunto de la jurisprudencia elaborada por los ulemas precedentes. Esta distinción binaria, que está presente en toda la historia del Islam, no tenía un carácter absoluto ni exclusivo: algunos grandes místicos eran personas instruidas, como ocurría en el cristianismo o el judaísmo, y algunos clérigos religiosos procedían de las cofradías. Pero, en conjunto, permite hacerse una idea de cuáles eran las diversas formas de ser musulmán y de restituir este pluralismo que el surgimiento del islamismo, a partir de los años setenta, tendería a reducir a su dimensión política.

LA PERSISTENCIA DE LAS COFRADÍAS

El Islam popular de las cofradías, a finales de los años sesenta, seguía constituyendo una malla en el mundo rural y entre las capas urbanas modestas. La población de los países musulmanes seguía estando compuesta en su mayoría por campesinos analfabetos, antes de que los profundos cambios demográficos de la década siguiente, que hicieron que el centro de gravedad de estas sociedades se inclinara hacia el mundo con escritura de las ciudades y de su periferia. Esta religión popular desempeñaba un papel clave de intermediaria entre el trasfondo de creencias tradicionales, a menudo de origen preislámico, y la cultura libresca del Islam. Así, por ejemplo, una cofradía del Alto Egipto cuyo ritual recordaba el de la barca funeraria que permitía cruzar el Nilo a los difuntos en la época faraónica, algunas tumbas de santos musulmanes en el subcontinente indio o el archipiélago indonesio donde se utilizaban numerosos atributos de la devoción hindú (escaleras monumentales, lagos sagrados con coco-

drilos, profusión de collares de claveles de la India con los que se adornaban las tumbas como si fueran una estatua de Shiva)[7] o grandes morabitos del África negra, una herencia del fetichismo. Esta religiosidad popular, organizada alrededor del culto a los santos próximos y accesibles que servían de intercesores con el Profeta y dispensaban a sus fieles su baraka ('favores', 'bendición') representaba una baza importante en varios ámbitos: creaba flujos financieros y comerciales considerables, recolectando las donaciones, y también gestionando vastas tierras agrícolas u organizando redes comerciales que rentabilizaban la dispersión de los adeptos en todo el mundo (un fenómeno que la cofradía de los murides[8] de Senegal llevó hasta el paroxismo); garantiza-

7. Respecto a Indonesia, se piensa sobre todo en el paraje de Imogiri, donde están enterrados los sultanes de Yogyakarta, en la cima de una colina a la que se accede por una monumental escalera, parecida a los lugares de devoción hindúes, y donde las formas de culto que se rinde a las tumbas de estos soberanos musulmanes están impregnadas de sincretismo hindú. En Paquistán un gran lugar de devoción de Karachi, entre muchos otros, pone de manifiesto esta interpretación del trasfondo de la religiosidad hindú con el culto a los santos islámicos: el mausoleo de Mangho Pir, situado en un estanque donde se crían cocodrilos sagrados (observaciones personales, agosto de 1997 y abril de 1998). Los escritos sobre el Islam de las cofradías son demasiado numerosos para citarlos aquí; el lector puede remitirse a la obra colectiva reciente coordinada por Alexandre Popovic y Gilles Veinstein, *Les voies d'Allah*, Fayard, París, 1997, que presenta una amplia panorámica actual de esta forma de religiosidad islámica.

8. Los muridas de Senegal son uno de los ejemplos más destacados de una cofradía que utiliza el vocabulario religioso del Islam, al mismo tiempo que conserva formas de piedad y de devoción que están profundamente arraigadas en la religiosidad africana, y que al mismo tiempo ha conseguido erigirse en una potencia económica de primer plano, cuyo principal resorte es la obediencia absoluta de los fieles a las directrices del morabito, o «califa general», que se apoya en una especie de milicia ampliamente dispensada de las obligaciones religiosas, los Baye Fall, que constituye su brazo secular. Fundada por Ahmadu Bamba (1850-1927), exiliado por los franceses en 1895 e instalado definitivamente en su país a partir de 1912—un exilio que sus discípulos celebran a semejanza de la hégira del profeta Mahoma de La Meca a Medina—, la cofradía estableció en un primer momento su poder financiero en el cultivo del cacahuete. Más tarde lo desarrolló, después de la Independencia, gracias a los flujos mi-

ba la integración social buscando empleos, distribuyendo ayudas, incluso amañando matrimonios; por último, aportaba a los poderes establecidos una forma de estabilidad política que garantizaba la docilidad de los creyentes, a cambio de que el Estado reconociera el papel central de las cofradías, respetara sus bienes agrícolas, les concediera exenciones fiscales, etc.

Los colonizadores europeos comprendieron enseguida su función de intermediarias, por lo que, después de haber luchado contra ellas, establecieron acuerdos con las cofradías. La fotografía de morabitos del norte de África o del África negra francesa, la legión de honor colgada en el albornoz o el bubú era uno de los clichés de la imaginería colonial.[9] En el momento de la Independencia, el destino político de este Islam popular organizado dependió de varios factores: de su grado de compromiso con el poder colonial o de la participación de sus dirigentes en la lucha nacional; de su poder; de su propensión a colaborar con el nuevo régimen y de las disposiciones ideológicas de éste hacia él. Así, por ejemplo, en Argelia, la persistencia de sentimientos pro franceses en muchos guías de cofradías (a los que por esta razón se les puso el mote de «Beni oui-oui»), su escasa participación en la guerra de Independencia llevada a cabo por el FLN entre 1954 y 1962, no les permitieron sobrevivir a un nuevo poder que disponía de la supremacía militar, de la aureola de la resistencia armada, y cuyos dirigentes no sentían ninguna simpatía por las «supersticiones» y consideran la «idolatría» de los religiosos

9. A pesar de la Independencia, estas fotografías siguen circulando. En febrero de 1998 (observación personal) podían conseguirse fotografías de los califas generales de la cofradía tijana decoradas por los franceses en Tivauane, la ciudad santa de los tijanes, al norte de Dakar.

gratorios, a través del control de las redes comerciales nacionales e internacionales, en particular a través de los vendedores ambulantes senegaleses en Europa y en América, cuya inmensa mayoría son discípulos de Ahmadu Bamba. La ciudad santa de los muridas, Tuba, goza de un semiestatuto de extraterritorialidad que propicia un intenso contrabando. Sobre las relaciones entre el confrerismo africano y el islamismo, véanse más adelante, pp. 179-181 y 284-286.

«reaccionarios» como un obstáculo para la marcha de la Argelia independiente hacia el socialismo. Las cofradías fueron desmanteladas y sus tierras fueron incautadas para llevar a cabo la reforma agraria. A medio plazo, esto creó un vacío institucional en Argelia en el ámbito religioso. A finales de los años sesenta, al régimen le parecía que esta situación no suponía ningún inconveniente; pero, más adelante veremos cómo este vacío permitió un desarrollo rápido y masivo del movimiento islamista argelino en la segunda mitad de la década de los ochenta. En otro país donde la erradicación de las cofradías se llevó a cabo a partir de 1925, la Turquía republicana y laica, se observó su renacimiento inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, en especial en el mundo rural. Sus jeques negociaban entonces los votos de sus discípulos con los partidos recién creados.[10]

Pero en la mayoría de países musulmanes, en la época de la Independencia, los nuevos regímenes intentaban llegar a un *modus vivendi* con el Islam popular, en el que veían ante todo un factor de estabilidad social cuya conmoción sería más perjudicial que beneficiosa para el orden recientemente establecido. Para los adeptos, el guía de la cofradía, llamado jeque, morabito, pir, según las regiones, representaba en general la máxima autoridad, a la que manifestaban una obediencia absoluta, todavía más marcada en los medios populares. Además, las cofradías en general se mantenían demasiado al margen de la esfera política como para censurar a diario la legislación o la acción del poder, contrariamente al Islam erudito, en el que los ulemas controlaban en principio que éstas se ajustaran a las conminaciones de los textos sagrados.

10. La renovación de las cofradías turcas en los años cincuenta dio lugar al mismo tiempo a un nuevo período de visibilidad en el campo—donde habían llevado una existencia secreta durante las primeras décadas de la república, y donde ponían de manifiesto que a la ideología laica le resultaba difícil penetrar en el mundo rural—y a una emergencia de cofradías más «modernas» que reclutaban a sus simpatizantes en los medios urbanos. Estos aspectos están desarrollados más adelante, cap. 11 de la tercera parte.

Así, por ejemplo, en Egipto, Naser se apoyó en las cofradías frente a los Hermanos Musulmanes y el movimiento islamista. Sin embargo, la rápida urbanización del país limitó gradualmente la influencia de las cofradías egipcias, poco preparadas para establecer un dispositivo de control social en la masa de la juventud escolarizada. En Senegal, el «paraíso de las cofradías», éstas, por el contrario, supieron controlar tanto el mundo rural como el universo urbano. Los «califas generosos» murides y tijanes, de los que la mayoría de senegaleses se consideraban sus talibés ('discípulos'), controlaban los beneficios que se obtenían de la agricultura y el comercio y, tras la marcha de los franceses, tenían en sus manos la mayor parte de los elementos clave de la influencia política. Cuando el islamismo empezó a surgir en este país a finales de los años setenta bajo la égida de los estudiantes que admiraban la revolución iraní o que regresaban de las universidades árabes de Oriente Medio, rápidamente chocó con el poder de los morabitos que sólo le permitieron desarrollarse en la medida en que no afectara sus intereses, y lo desmantelaron en cuanto esta situación corrió el riesgo de producirse.

EL MODELO SAUDÍ

Si bien la mayor parte de los Estados musulmanes de los años sesenta adoptaron una actitud bastante indulgente respecto al Islam popular de las cofradías, en uno de ellos éstas han sido objeto hasta hoy de una prohibición mucho más severa que en la Turquía laica o en Argelia (donde ya no existe esta prohibición): Arabia Saudí. En este país, el Islam erudito de los ulemas tenía el monopolio del discurso religioso que, además, era el único discurso admitido respecto a los valores esenciales de la sociedad y el orden político. Los místicos y los intelectuales laicos eran objeto del mismo oprobio. La monarquía saudí, en efecto, fundamentó su origen y las razones de su éxito inicial en la alianza a la que llegaron en el año 1745 el emir Muhamad Ibn Saud y un re-

formador puritano, Muhamad Ibn Abd al Wahhab (1703-1792), el crítico a ultranza de las «supersticiones» que habían adulterado el Islam original. La ideología wahabita que se derivó de ella tiene una importancia capital para comprender el islamismo contemporáneo sunita, surgido del pensamiento de Qotb o de Mawdudi, porque comparte con éste unos puntos doctrinales básicos, en particular el imperativo de volver a los fundamentos del Islam al margen de las interpretaciones humanas del dogma, la aplicación rigurosa de todas las conminaciones y las prohibiciones en los ámbitos jurídico, moral, privado, etc. Pero, además, su ideología es de un conservadurismo exclusivo, mientras que el islamismo puede ser reivindicado tanto por grupos sociales revolucionarios como conservadores.

Esta contigüidad tuvo una importancia determinante para el futuro del islamismo sunita: en Arabia Saudí se refugiaron muchos Hermanos Musulmanes egipcios perseguidos por Naser a mediados de la década de los cincuenta. Éstos proporcionaron al país, que empezaba a beneficiarse de unos considerables ingresos procedentes del petróleo, a una capa de dirigentes e intelectuales, mejor formados que la mayor parte de los saudíes de la época. Desempeñaron un papel influyente en la Universidad de Medina—que se acabó de construir en 1961—, una institución en la que el pensamiento de los Hermanos se enseñaba a unos estudiantes procedentes de todo el mundo musulmán, lo que facilitó su propagación. Muchos amasaron también fortunas que más tarde fueron reinvertidas en su país después de la muerte de Naser en 1970, con lo que contribuyeron a la creación de un sector bancario islámico que financió el movimiento militante. Así pues, desde antes de su surgimiento en los años setenta, se constituyó una corriente en la que se mezclaban ulemas wahabitas e intelectuales islamistas, a la que se le dio el nombre de «petro-Islam». Éste preconizaba una aplicación estricta de la ley islámica, la shari'a, en los ámbitos político, moral, cultural, etc., pero sin ningún interés social y mucho menos revolucionario. El humor árabe oponía, por otra parte, a estos islamistas de la *tharwa* ('ri-

queza') con los de la *thawra* ('revolución'), jugando con la asonancia de ambos términos. La toma del poder preconizada por Sayyid Qotb, al igual que la calificación de aislámico, de jahiliyya, que hacía del conjunto del mundo de su época (incluidos los Estados de la península Arábiga), en estos medios se consideraban en general como una exageración imputable a las torturas sufridas por los Hermanos en las cárceles naserianas. Pero su obra era muy apreciada, y fue editada y comentada por su hermano, Mohamed Qotb, que vivió en Arabia Saudí.

A finales de la década de los sesenta existía pues un movimiento intelectual fluido, con base en este país, más bien conservador, que mantenía unas relaciones distanciadas pero en absoluto hostiles con el pensamiento radical, del que se dedicaba a edulcorar sus asperezas más que a enfrentarse a él. En el contexto geopolítico de la época, la guerra fría, esta corriente wahabista-islamista que se propagaba bajo la égida de la monarquía saudí, aliada de Estados Unidos, y cuyos peores enemigos eran Naser y los socialistas árabes, no disgustaba en absoluto al bloque occidental. En el inicio de los años setenta, los regímenes del mundo musulmán que tuvieron que enfrentarse con una contestación izquierdista para restablecer el orden en los campus alentaron a los estudiantes barbudos a los que consideraban como una emanación de esta corriente. No podían imaginar que algunos de ellos, en el transcurso de la década, iban a convertirse en la principal fuerza contestataria del orden establecido.

De hecho, la monarquía saudí en aquel momento parecía capaz de controlar aquel movimiento y de utilizarlo para sus objetivos internacionales: en 1962 se creó en La Meca la Liga Islámica Mundial, organización no gubernamental financiada por los saudíes, la primera institución coherente y sistemática que pretendía «wahabizar» el Islam en el mundo,[11] y contrarrestar la in-

11. Véase Reinhardt Shultze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Brill, Leiden, 1990. En 1969, después de un atentado perpetrado contra la mezquita de la Roca en Je-

fluencia del Egipto de Naser. Actuaba a través de misioneros religiosos, con donaciones de obras de pensadores de esta filiación (en particular, Ibn Taimiyya e Ibn Abd al Wahhab),[12] y sobre todo con la concesión de fondos destinados a financiar la construcción de mezquitas y a subvencionar asociaciones islámicas. Decidía quiénes iban a ser los beneficiarios, les hacía ir a Arabia y les proporcionaba la «recomendación» (tazkiyya) que les permitía disfrutar de las larguezas de un generoso donante privado, un miembro de la familia real, un príncipe o un simple hombre de negocios. La organización estaba dirigida por miembros del *establishment* religioso saudí, pero también participaban en ella otros árabes, procedentes de los Hermanos Musulmanes o próximos a ellos, así como ulemas del subcontinente indio, cercanos a la escuela deobandi o al partido fundado por Mawdudi.

LOS ULEMAS, ENTRE EL DECLIVE Y LA RESISTENCIA

A finales de los años sesenta, el único lugar del mundo en el que los ulemas consiguieron mantener el control del discurso público sobre los valores esenciales de la sociedad fue en Arabia Saudí. Habían perdido gran parte de su independencia tradicional respecto al poder; eran funcionarios del Estado, que en general

12. Estos dos autores, en particular el primero, que vivió de 1263 a 1368, se convirtieron en una de las principales referencias del movimiento islamista sunita a partir de los años setenta, lo que facilitó la difusión masiva de sus obras en todas las mezquitas del mundo, llevada a cabo por las instancias de propagación islámicas saudíes, como veremos más adelante.

rusalén (ocupada por Israel desde 1967), una conferencia de jefes de Estado musulmanes creó la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), cuyo objetivo era unificar las posiciones comunes de los Estados islámicos sobre grandes asuntos internacionales (en primer lugar, la cuestión palestina, en aquella época). Enfrentada a la dificultad de los intereses divergentes de los Estados miembros, no tenía la misma función ideológica que la Liga Islámica Mundial, pero Arabia Saudí desempeñaba en su seno un papel predominante.

conseguía hacerles pronunciar fatwas, opiniones religiosas autorizadas que aprobaban su estrategia política. Esta aprobación se convertía a veces en resistencia ante una determinada iniciativa que consideraban «no islámica».[13] Pero perdieron fuerza porque tuvieron que compartir su magisterio con los intelectuales de formación secular. Estos últimos juzgaban el sistema social según unos criterios procedentes de la tradición europea de la Ilustración, traducidos y adaptados a las lenguas locales: no se referían a la Verdad trascendente sino a las normas basadas en la razón humana (la democracia, la libertad, el progreso, el socialismo, etcétera). En cuanto a los ulemas, se pronunciaban sobre la conformidad de la organización de la sociedad respecto a las prescripciones contenidas en los textos sagrados del Islam. Respecto a su formación, consideraban que, como cuerpo constituido, detentaban el monopolio del saber en este ámbito y estigmatizaban a los que pretendían dedicarse a la exégesis sin ser clérigos patentados. Los intelectuales seculares que intentaban realizar una interpretación alegórica del Corán por su cuenta o, peor aún, los antiguos alim que traicionaban a sus pares proponiendo una lec-

13. Así, los ulemas consiguieron en 1999 impedir las celebraciones para conmemorar el jubileo de oro de Arabia Saudí, con la excusa de que las dos únicas fiestas lícitas eran la de la ruptura del ayuno (Aïd al Fitr, al final del Ramadán) y la del sacrificio (Aïd al Adha), contra la voluntad de las autoridades del Estado saudí, que se vieron obligadas a ceder. Los ulemas, a través de la policía religiosa de los mutawi'a, constituidos en Comités para el Gobierno del Bien y la Persecución del Mal, ejercían una considerable presión sobre la expresión pública de la fe en el país, obligando a los individuos a participar en los cinco rezos cotidianos, prohibiendo la mezcla de sexos, los instrumentos de música, la representación humana, etc. Sin embargo, si bien el Estado les concedía una preeminencia en el ámbito cultural en un sentido amplio, y a veces se veía obligado a ceder a pesar suyo, la incorporación de los ulemas a la administración tenía como objetivo impedir su independencia real en los ámbitos políticos más delicados. Véase Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Westview Press, Boulder, 1985, en particular p. 67 y ss. Este equilibrio pasó por una dura prueba en los años setenta, como veremos más adelante.

tura sacrílega de los textos sagrados que contradecía la interpretación establecida de un punto del dogma eran objeto de anatema. Durante todo el siglo XX, estos temerarios fueron el blanco de la censura. En algunos casos extremos, los intelectuales que figuraban en el índice acabaron siendo asesinados por algún fanático, o tuvieron que optar por el exilio ante las amenazas de que eran objeto. Pero a finales de la década de los sesenta, la mayor parte de los intelectuales de formación secular del mundo musulmán dejaron de lado las cuestiones religiosas que consideraban que ya no desempeñaban un papel central en la organización de la sociedad, y ya no disputaron a los ulemas la función de «guardianes del Islam» porque ya no les parecía que constituyera una baza esencial.

En Egipto, sede de Al Azhar, institución milenaria donde se formaban los ulemas procedentes de todo el mundo, lo que le proporcionaba un gran prestigio, el poder naserista llevó a cabo una gran reforma que se inició en 1961.[14] La institución pasó a ser controlada directamente por el Estado para dirigir a profesores y alumnos y poner de manifiesto la compatibilidad entre el Islam y el socialismo naserista. Incluso pudo verse a los azharis, con uniforme militar, marcando el paso en los desfiles bajo el control de oficiales del ejército. Una parte de los estudiantes y del cuerpo docente estaba conquistada, mientras que otros ulemas, dado que no podían enfrentarse abiertamente a un poder demasiado coercitivo, «arrastraban los pies». Los adversarios de Naser se tomaron esta reforma lo bastante en serio como para que, al año siguiente, Arabia Saudí fundara la Liga Islámica Mundial, como hemos mencionado anteriormente. Pero esta institución, al estar ligada al poder de forma demasiado directa, perdió credibilidad. El cuerpo de los ulemas, a finales de los años

14. Sobre la reforma de Al Azhar y la cuestión de los ulemas en el Egipto contemporáneo en general, véase el libro de Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de Sciencies Po, París, 1996. [Hay trad. cast.: *Guardianes del Islam: los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*, Barcelona, Bellaterra, 1997.]

sesenta, no consiguió volver a desempeñar su papel tradicional de intermediario entre el Estado y la población, predicando a la segunda obediencia al primero, al tiempo que se permitía criticarle para que se enmendara e hiciera reinar la justicia. Su jerarquía dependía demasiado de los dirigentes políticos, lo que dejaba un espacio vacante para los que querían interpelar libremente al régimen y criticarle en nombre de los ideales del Islam tal como ellos lo entendían, tanto si habían recibido una formación de ulema como si no.

En los otros dos países árabes en los que existían instituciones milenarias de formación de los clérigos religiosos, Túnez —donde la Zituna fue creada en el año 734—y Marruecos—donde la Qarawiyyine de Fez databa del año 859—, el régimen surgido de la Independencia adoptó políticas diferentes respecto a los ulemas. En Túnez, Burguiba, formado en la laicidad de la III República en Francia, se apoyaba en las clases medias urbanas modernas. Su larga lucha contra los colonizadores franceses le confería una fuerte legitimidad política. No requirió la unción de los clérigos y vació de su esencia a la Zituna eliminando el cuerpo de los ulemas. Llevó a cabo actos simbólicos llamativos para demostrar la laicización de la sociedad, bebiendo un vaso de gaseosa en directo en la televisión durante el ayuno del Ramadán, o prohibiendo la inmolación de un cordero en la fiesta del Aid el Kebir (o *'Id al Adha*, fiesta del sacrificio que conmemora el sacrificio de Abraham). Pero al mismo tiempo se preocupó en dotar a sus actos de una justificación religiosa: el desarrollo económico era una yihad, una lucha sagrada que seguía el camino de Alá y que dispensaba de determinadas obligaciones rituales que podían hacer peligrar su éxito. Contrariamente a Egipto, donde la reforma de Al Azhar tenía como objetivo controlar mejor y utilizar el cuerpo de los ulemas, el Túnez de Burguiba les hizo desaparecer de la escena, lo que permitió que el «Supremo Luchador» usara el Islam a su antojo, cuando tenía necesidad de hacerlo. Esta ausencia se dejó sentir en la década de los setenta, cuando el Movimiento de Tendencia Islámica (MTI)

ocupó rápidamente el ámbito religioso sin que hubiera una verdadera resistencia por parte de los clérigos, demasiado debilitados, obligando al poder a utilizar sobre todo la represión para acabar con el movimiento islamista.

En Marruecos, finalizado el protectorado francés en 1957, los ulemas, que apoyaban fielmente al rey Mohamed V, estaban totalmente dispuestos a conferir al soberano la legitimación islámica que éste convirtió en una de las bazas de su poder frente a la contestación de las clases medias urbanas. Sin embargo, el monarca, que les concedía honores y prerrogativas—contrariamente a lo que ocurría en Túnez—procuró privarles de cualquier posibilidad de expresión autónoma y potencialmente crítica.[15] Su hijo Hasan II, que ocupó el trono en 1961, se consideró a sí mismo la única autoridad en todo lo referente al Islam. Se proclamó descendiente del Profeta Mahoma (lo que le permitía ostentar el título de soberano «jerifiano») y se atribuyó también el título de «Dirigente de los Creyentes» (*amir al muminine*), que sacralizaba su persona. Como tal, recibió el acta de juramento de fidelidad (*bay'a*) de los ulemas, de los descendientes del Profeta, de los miembros de la dinastía, pero ésta, en la concepción real, apenas tenía una dimensión contractual. Los ulemas marroquíes desempeñaron pues un papel institucional, pero se limitaban a ratificar las disposiciones que tomaba el Dirigente de los Creyentes, que seguía siendo la referencia en última instancia en todo lo referente al Islam. A finales de los años sesenta, el ámbito religioso marroquí estaba ampliamente extendido y legitimizado al mismo tiempo, pero también controlado. Cuando el movimiento islamista empezó a manifestarse a principios de la década siguiente, pudo pues actuar cómodamente en un medio cuyo lenguaje conocía, sin atraer las sospechas oficiales. Su implantación social se vio así facilitada, pero le resultó muy difícil pasar a una estrategia de ruptura política sin acabar con el tabú de la sacrali-

15. Sobre las relaciones entre la monarquía y los ulemas en Marruecos, véase Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique*, *op. cit.*

dad del monarca, a la que la masa de la población siguió oponiéndose con fuerza.

En Argelia, donde no existía ninguna tradición nacional de formación de ulemas (que acudían tradicionalmente a la Zituna, en Túnez, y a la Qarawiyyine de Fez), la Asociación de los Ulemas Argelinos,[16] fundada en Constantine en 1931 por Abdel Hamid Ben Badis, tres años después de la creación de los Hermanos Musulmanes egipcios, tenía las mismas posiciones que estos últimos respecto a diversos puntos doctrinales, pero su repercusión se limitó a círculos de personas urbanas instruidas, sin implantación de masas, contrariamente al movimiento de Hasan el Banna. Al principio mostraron una actitud reservada respecto a los militantes independentistas del FLN, cuya piedad cuestionaban, y sólo se sumaron a la insurrección en 1956, dos años después de haberse iniciado. Contribuyeron a la justificación islámica de una guerra de independencia cuyos combatientes se denominaban muyahidín (esto es: «combatientes de la yihad») y a las víctimas se las calificaba de shuhada (plural de *shahid*: «mártir de la fe»).[17] Una vez conseguida la independencia en 1962, esta corriente fue marginada por el presidente Ben Bella, en aquel momento militante socialista, que les consideraba reaccionarios, así como al movimiento religioso, a las cofradías y los morabitos.

16. Véase la obra de Alí Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Mouton, París-La Haya, 1967.

17. El periódico del FLN, partido único hasta 1989, se llamaba *El Muyahid*, en referencia a la lucha de la guerra de liberación (del que el poder extraía su legitimidad) expresada en el vocabulario de la yihad. De la misma manera, la apelación honorífica de la Argelia independiente en el mundo árabe era «el país del millón de shuhada», es decir, de víctimas argelinas de la guerra entre 1954 y 1962, una expresión que permitió que éstas tuvieran el estatuto de mártires por la causa de la nación y también por la fe. Estas cuestiones volvieron a repetirse y a cuestionarse en ocasión de la guerra civil argelina que se inició en 1992. Véase más adelante el análisis de una emisión islámica de la cadena por satélite Al Jazeera de M. El Oifi, «La guerre en Algérie vue du monde arabe: le cas de la châine satellitarie d'Al Jazeera», *Pouvoirs*, otoño de 1998, pp. 129-144.

En 1966, fue disuelta una asociación llamada Al Qiyam ('los valores'), por haber protestado por el ahorcamiento de Qotb en Egipto. Durante esta década y la siguiente, se organizó en Argelia una corriente islámica conservadora dentro del partido único FLN (al que, en tono humorístico, se le puso el apodo de *barbéfélène*).* Pero el ámbito religioso contaba con tan pocos ulemas destacados que, cuando el movimiento islamista empezó a surgir a principios de los ochenta (con una década de retraso respecto a la mayor parte de los demás países), el poder se vio obligado, para controlarlo, a importar ulemas egipcios para dirigir la universidad islámica de Constantine, recientemente creada, porque el país no disponía de los recursos humanos necesarios para ello. Los intelectuales del FIS pudieron infiltrarse fácilmente en este terreno, sin encontrarse frente a frente con muchos doctores de la ley, versados en el conocimiento y la exégesis de los textos sagrados, y que hacían una lectura del Corán distinta a la suya.

Este debilitamiento general de los ulemas que se constataba en todo el mundo árabe, a excepción de Arabia Saudí, a finales de los años sesenta, también era perceptible, con matices, en el resto del mundo musulmán. Pero en general habían mantenido posiciones institucionales, de una importancia que variaba según los países. En Turquía, las madrasas, las escuelas religiosas tradicionales donde se formaban los ulemas durante el Imperio otomano, fueron abolidas después de que Ataturk proclamara la República, en el marco de las medidas de laicización autoritaria de la década de los veinte. Durante los años cincuenta y sesenta, en cambio, el Estado creó institutos para imanes y predicadores (imam hatip lisesi), que han tenido una gran expansión hasta finales de siglo.[18] Confrontado a la persistencia de un Islam rural

* Juego de palabras en francés entre *barbé* ('barbudo', para designar a los islamistas) y la sigla del FLN. (*N. de la t.*)

18. Sobre la expansión de los institutos para predicadores, véase en particular la obra de Ilter Turan, «Religion and Political Culture in Turkey», en Richard Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey*, Tauris, Londres, 1991.

considerado arcaico e incluso antirrepublicano, el Estado kemalista quiso formar a una generación de predicadores «modernos», nutridos con unos principios según los cuales el Islam bien entendido y la laicidad turca eran perfectamente compatibles, y a los que se dispensaba una educación mixta, religiosa y secular. Esta iniciativa, parecida a la reforma de Al Azhar que llevó a cabo el Estado naserista en 1961, debía formar a unos ulemas políticamente fiables, pero con un alcance limitado. En la práctica, no se consiguió realmente ninguno de los dos objetivos. Los institutos para predicadores tuvieron un éxito considerable, al ofrecer repentinamente una posibilidad de acceso a la instrucción a toda la juventud rural que había permanecido al margen de los institutos laicos, y a la que se permitía un ascenso social, sin tener que pagar el precio de la laicización de las conciencias. Los que se beneficiaron de este tipo de educación hicieron prevalecer su cultura de origen respecto a los objetivos que se había fijado el Estado. A partir de los años setenta constituyeron una base para la implantación de los partidos políticos islamistas dirigidos, con nombres diversos, por Erbakan.

En el otro extremo del mundo musulmán, en Indonesia, cuando se declaró la Independencia en 1945, un debate sobre los fundamentos del Estado había enfrentado a los ulemas —agrupados en la organización Nahdatul Ulema,[19] creada en 1926—, así como a diversos grupos islámicos militantes con los nacionalistas laicos cuyo líder, Sukarno, no ocultaba su admiración por Ataturk.[20] El Estado no se basó en el Islam, sino en un conjunto de «cinco principios» (los *panca sila*), entre los cuales se hallaban el nacionalismo y la fe en un Dios único. Este compromiso, que no hería la sensibilidad de las minorías no musulmanas, chinas, cristianas e hindúes (alrededor del 10 por 100 de

19. La Nahdatul Ulema ha sido estudiada de forma detallada por Andrée Feillard en *Armée et islam en Indonésie*, L'Harmattan, París, 1996.

20. Sobre el interés de Sukarno por las reformas de Ataturk, véase François Raillon, «Islam et ordre nouveau ou l'imbroglio de la foi et de la politique», *Archipel*, núm. 30, «L'islam en Indonésie», 1985, pp. 229-262.

la población), también tenía en cuenta el carácter fluido del Islam indonesio, que se caracterizaba por un trasfondo de sincretismo con las prácticas y las creencias hindúes anteriores, muy presentes en Java, la isla más poblada de las que forman el archipiélago.[21] Pero los partidarios más virulentos de la creación de un Estado islámico, agrupados en el movimiento Dar ul Islam, organizaron guerrillas en Java en 1949, y el ejército no pudo reducirlos hasta 1962.[22] Así pues, los jóvenes oficiales adquirieron su formación luchando contra una insurrección de carácter religioso. En cuanto al movimiento de los ulemas y de los demás grupos islámicos militantes, organizados en partidos políticos, participaron activamente en la sangrienta represión del partido comunista indonesio en 1965; asimismo, acogieron favorablemente la creación del «nuevo orden» que realizó el general Suharto en 1967. Sin embargo, este último, al confiar el control del país al ejército, marginó a las instituciones religiosas porque consideraba que su importancia constituía una amenaza para la estabilidad del régimen. A inicios de la década de los setenta, los ulemas indonesios y los diversos grupos que luchaban por convertir al Islam en la fuente de la legislación se hallaban pues en una situación política débil, a pesar de los millones de adeptos que controlaban, en un país que en aquel momento superaba los ciento cincuenta millones de habitantes. Pero, a pesar del hosti-

21. Véase Clifford Geertz en *The Religion of Java*, University of Chicago Press, Chicago, 1960. El autor opone los «abangan», impregnados de cultura javanesa, a los «santri», modelados por la cultura islámica formal. Esta teoría ha sido objeto de numerosas críticas, pero sigue siendo muy pertinente si se consideran estos dos términos como tipos ideales opuestos entre los que se distribuyen y se construyen las identidades de los musulmanes indonesios, y no como dos categorías cerradas y mutuamente excluyentes.

22. Durante los años cincuenta y sesenta tuvieron lugar tres focos de insurrección islámica en Indonesia: además del Darul Islam Java, un movimiento pasó a la lucha armada en Aceh (Sumatra), la región más antiguamente islamizada y más «puritana» del archipiélago, y otro en las Célebes. Véase Manning Nash, «Islamic Resurgence in Malaisia and Indonesia» en Marty y Appleby, *op. cit.*, pp. 691-739.

gamiento del poder, supieron mantener sus centros de formación, las redes de solidaridad, un amplio tejido de escuelas coránicas y de mezquitas que se convirtieron en una baza política central al final de la década, cuando la militancia islámica penetró en la juventud indonesia.

LA EXCEPCIÓN PAQUISTANÍ

En Paquistán, país creado en 1947 sobre la base del «nacionalismo musulmán», el conflicto que existía entre las elites modernizadoras de formación británica y las diversas corrientes religiosas sobre la propia definición de esta noción permitió que los ulemas desempeñaran un papel más importante que en la mayoría de los demás países. Estaban bien organizados, se apoyaban en las redes de escuelas religiosas tradicionales, las dini madrasas, cuyos alumnos y antiguos alumnos les proporcionaban una base sólida.

El Islam paquistaní contemporáneo es el heredero de movimientos creados como reacción ante la particular situación del subcontinente indio cuando el Imperio británico destronó al último soberano musulmán de Delhi en 1857. Al igual que sus correlegionarios pasaron a depender de la dominación colonial en otras partes del mundo, los musulmanes de la India perdieron en aquel momento el poder político; pero, al mismo tiempo, se encontraban también en una situación claramente minoritaria (del orden de uno cada tres) frente a los hindúes que habían sido sus vasallos durante los diez últimos siglos. El movimiento más importante de reafirmación islámica, llamado «deobandi», fue creado en 1867 en la ciudad de Deoband,[23] en el norte de

23. Sobre la escuela deobandi (y los demás movimientos de reavivamiento religioso del Islam en el subcontinente a finales del siglo XIX), véase la obra de Barbara D. Metcalf, *Islamic Revivalism in British India: Deoband, 1860-1900*, University of California Press, Berkeley, 1982.

Delhi, de donde procede su nombre. Su objetivo era formar a ulemas capacitados para emitir fatwas (opiniones jurídicas autorizadas) en todos los aspectos de la vida cotidiana, con el fin de establecer si su carácter estaba o no de acuerdo con las prescripciones del Islam, interpretadas de una forma rigorista, puritana y conservadora, bastante próxima a la corriente wahabita de Arabia. Gracias a la prescripción de este conjunto de reglas precisas, los musulmanes podrían así seguir viviendo en una sociedad no islámica sin correr riesgos. Establecidos en todo el noroeste de la India de la época, y bien implantados en los territorios que más tarde formarían Paquistán, las madrasas deobandis produjeron, en poco más de un siglo, un conjunto de fatwas estimado en varios centenares de miles. Todavía hoy, cada madrasa importante comporta un «centro de las fatwas» (*darul ifta*) donde los ulemas, sentados en el suelo, con su biblioteca islámica al alcance de la mano, durante todo el día escriben fatwas como respuesta a preguntas sobre el carácter lícito de una actuación determinada que se les plantea de viva voz, por carta o por teléfono.[24] Sistematizando esta práctica, los deobandis constituyeron un universo mental autónomo, que permitía que sus adeptos vivieran «islámicamente» fueran cuales fueran las vicisitudes de su entorno político o social. Pero, a diferencia de los adeptos del tabligh, que se mantenían alejados de la política, los deobandis, cuando podían, presionaban al poder para que sus concepciones del Islam se extendieran a la sociedad y se incorporaran a la legislación. Estructurados en torno a una red de escuelas religiosas en las que se educaban sobre todo los jóvenes procedentes de familias tradicionales, rurales o urbanas, pobres o que se negaban a enviar a sus hijos a las escuelas estatales, estaban en condiciones de negociar con el gobierno en cuanto se creó Paquistán. En efecto, solicitaban recursos cada vez más elevados para financiar sus escuelas (pensionados donde los alumnos recibían enseñanza gratuita, una de las causas de su éxito popular) y pretendían

24. Observaciones personales, Islamabad y Karachi, abril de 1998.

que el Estado garantizara empleos a los alumnos titulados, cuyo único saber eran las materias religiosas enseñadas de la forma más clásica. Con este fin, militaban en favor de la islamización de las leyes, de la administración, del sistema bancario, etc., para que sus alumnos pudieran ejercer sus competencias y conseguir un empleo y, más adelante, ocupar posiciones de poder.

A partir de los primeros años de la existencia de Paquistán, los diversos partidos religiosos presionaban para islamizar el país. Junto a la jama'at-i islami de Mawdudi, creada en 1941, cuyo objetivo primordial era la conquista del poder político y la instauración del Estado islámico, como hemos descrito anteriormente, existían en efecto partidos de ulemas—un fenómeno singular en el mundo musulmán—que expresaban los intereses políticos particulares de este grupo socio-profesional y de las redes de sus alumnos, y por esta razón luchaban por la islamización del aparato administrativo y gubernamental, aunque no deseaban controlar directamente el poder efectivo. Los dos partidos principales eran el JUI (jami'at-i ulama-i islam, Asociación de los Ulemas del Islam), que era la emanación de los deobandis, y la JUP (jami'at-i ulama-i Paquistan, Asociación de los Ulemas de Paquistán), dirigido por los ulemas más tolerantes con el misticismo y el culto a los santos (aborrecido por los deobandis), los barelwis.[25]

Los militares y las elites occidentalizadas que estaban en el poder durante los años sesenta llevaron a cabo una política destinada a reducir la influencia de los diversos movimientos religiosos. Pero sólo lo consiguieron parcial y temporalmente, en contraste, por ejemplo, con Naser en la misma época. En efecto, mientras que el rais podía utilizar múltiples registros, en especial el de la fuerza de la identidad nacional egipcia, para relativizar y controlar la referencia islámica tanto de los Hermanos Musulmanes como de los ulemas de Al Azhar, los dirigentes paquistaníes chocaban con la ambivalencia del «nacionalismo musulmán», fundador del país. Sin el Islam, Paquistán no podía existir: nada justificaba su existencia al margen de la India y lo que mantenía la unión de los pueblos que lo componían, pashtús y sindhis, pendjabis, balushis y refugiados procedentes de la India (muhajirs), además de los bengalíes, que provocaron una secesión en 1971, era muy poco consistente. Y cuando la identidad nacional es directamente tributaria de la naturaleza de la identidad islámica, los que pueden definirla ocupan una posición de fuerza para mantener la propia cohesión nacional. Por esta razón, los ulemas, al igual que Mawdudi y su partido, pudieron resistir a pesar de las medidas tomadas en contra suya durante la década de los sesenta, mientras que los Hermanos Musulmanes de Egipto fueron desmantelados por la represión.

25. Véase un análisis de estas luchas en los años de formación de Paquistán, basado en una larga estancia en el país, en el libro de Leonard Binder, *Religion and Politics in Paquistan*, University of California Press, Berkeley, 1961.

A finales de esta década, la situación general del Islam era más contrastada de lo que daban a entender los análisis que dominaban en la época, que ante todo prestaban atención a las elites nacionalistas y modernizadoras que habían llegado al poder en el momento de la independencia. En efecto, el mundo del Islam tradicional, aunque debilitado por el poder creciente de los intelectuales que se emanciparon de sus costumbres y de sus enseñanzas, y que elaboraron su visión del mundo a partir del saber adquirido en Occidente, no fue desmantelado por los ataques de los que fue objeto. Mantuvo en particular un acceso privilegiado a los medios desfavorecidos urbanos y rurales, a los que los cambios no les afectaron en profundidad. Las más beneficiados fueron las clases medias y la pequeña burguesía de las ciudades que se identificaron con el nacionalismo. Hasta finales de los años sesenta, estos medios desfavorecidos se manifestaron poco en la escena política y se mantuvieron socialmente estables, en contraste con lo que sucedió en la década siguiente. En cambio, tuvieron un importantísimo crecimiento demográfico, que se puso de manifiesto cuando sus hijos llegaron a la edad adulta, en la

década de los setenta. Éstos tenían una representación del mundo modelada, aunque superficialmente y de una forma que no iba a responder a sus expectativas, por el entorno religioso tradicional de las cofradías y los ulemas. Estaban mucho más preparados para identificarse con un discurso que retomaba el vocabulario del Islam, pero transformándolo para poder hacer frente de forma directa a una realidad profundamente afectada por la explosión demográfica, el éxodo rural y el alza vertiginosa del precio del petróleo. Este discurso iba a ser el de las ideologías islamistas, elaborado previamente en torno a Qotb, a Mawdudi o a Jomeini, pero con unas formas de realización que variaban según el medio de recepción, en función de las configuraciones políticas y sociales propias de cada país y de la forma en que estaba estructurado en ellos el ámbito religioso.

PRIMERA PARTE

LA OSCILACIÓN

1

SOBRE LOS ESCOMBROS DEL NACIONALISMO ÁRABE: 1967-1973

Los años setenta estuvieron marcados por la irrupción de los movimientos islamistas militantes en la mayor parte de los países del mundo musulmán, y culminaron con el triunfo de la revolución iraní, en febrero de 1979, destruyendo el Estado «impío» del sha y edificando sobre sus ruinas una república islámica que aplicó los preceptos establecidos por el ayatolá Jomeini a principios de la década. Los acontecimientos que tuvieron lugar en Irán transtornaron las representaciones comunes del Islam en su conjunto: lo que se consideraba una religión más bien conservadora y retrógrada, cuya pertinencia social y política estaba en declive al tiempo que progresaba la modernización, súbitamente se convirtió en el punto de mira de todas las atenciones, todas las esperanzas y todos los temores. El propio movimiento islamista, cuya existencia era desconocida para mucha gente, fue asociado a una revolución de un perfil impreciso pero cuya naturaleza parecía tan radical como antioccidental.

Ahora bien, la politización del Islam durante esta década no se redujo a la revolución iraní, aunque ésta fue el caso más espectacular de ésta. Cinco años antes, en la época que siguió a la guerra de octubre de 1973, se consolidó el poder financiero saudí, lo que permitió que la corriente wahabita-islamista, puritana y socialmente conservadora, se extendiera por todas partes y conquistara una posición de fuerza en la expresión internacional del Islam. Su repercusión era menos visible que la del Irán jomeinista, pero era más profundo y podía tener una vida más duradera. Esta corriente aventajó al nacionalismo progresista

que había triunfado en la década de los sesenta, reorganizó el ámbito religioso favoreciendo las asociaciones y a los ulemas que se inscribían en su obediencia y, al inyectar unos flujos financieros considerables en el ámbito islámico, se ganó a un gran número de adeptos. Aunque oponía claramente la virtuosa civilización islámica a la corrupción de Occidente, Arabia Saudí, de donde procedía la mayor parte de los fondos, siguió siendo un aliado esencial de Estados Unidos y de Occidente frente al bloque soviético. En el mismo año 1979 se inició en Teherán la victoria de la revolución islámica al grito de «¡Abajo América!» y se acabó con la invasión soviética de Afganistán, que tuvo como consecuencia la implicación masiva de la CIA en el bando de los luchadores de la yihad afgana. La ayuda americana y saudí a los muyahidín pasó en gran parte por el Paquistán del general Zia ul Haqq, ferviente admirador de Mawdudi, del que varios colaboradores suyos fueron ministros en Islamabad.

Así pues, el surgimiento islamista de los años setenta no puede reducirse a un movimiento revolucionario o antiimperialista que movilizó a las masas desheredadas gracias a una hábil manipulación de consignas religiosas, como tampoco, a la inversa, a una simple alianza anticomunista americano-saudí. Para comprender el fenómeno en su conjunto, hay que tener en cuenta sus múltiples dimensiones, relacionar la fase de gestación, las redes, las ramificaciones, las tendencias y las ideas que se constituyeron en él (como hemos indicado anteriormente) con los profundos cambios demográficos, culturales, económicos y sociales propios de esta década. Así será posible observar cuáles fueron los grupos que estaban involucrados en el movimiento islamista, cómo consiguieron o no establecer alianzas para ampararse del poder, poner de su parte a amplias capas de la población, y quienes se enfrentaron con ellos. Veremos cómo y por qué algunos movimientos fueron desmantelados por los regímenes que estaban en el poder, otros fueron divididos por Estados que supieron cooptar a sus componentes más moderados, y otros por último que fueron capacés de hacer la revolución. Al margen de las evidencias que parecen imponerse al sentido común, la comparación de los diversos movimientos islamistas que aparecieron en aquel momento es lo que nos permitirá comprender su estructura.

En el transcurso de esta década, la primera generación nacida con la Independencia alcanzó la edad adulta en la mayoría de los países del mundo musulmán. No tenía pues ninguna memoria propia de las luchas de liberación anticoloniales que proporcionaron su legitimidad a los regímenes nacionales que detentaban el poder. Esta nueva generación estaba muy alejada de las elites que gobernaban: era extremadamente numerosa a causa de la explosión demográfica y, al contrario que sus padres y sus mayores, no podía beneficiarse de la inserción y aún menos del ascenso social excepcionales que fue posible con la Independencia, la marcha de los colonos y la distribución de sus bienes. Entre 1955 y 1970, el crecimiento de la población en el mundo musulmán fue considerable (del orden del 40 por 100 al 50 por 100, según los países). En 1975, los menores de veinticuatro años representaban en todos los países más del 60 por 100 de los habitantes, y tanto la urbanización como la alfabetización progresaban de forma masiva.[1] El universo del Islam, básicamente rural desde sus orígenes y dominado por unas restringidas elites urbanas que detentaban el poder de la lectura, sufrió un cambio radical con esta masa de jóvenes que constituía la primera ge-

1. Las informaciones demográficas sobre el mundo musulmán deben leerse con prudencia porque proceden de Estados en los que el aparato estadístico con frecuencia es poco fiable, a causa de la dificultad en la recogida de datos o de la manipulación de las cifras con distintas finalidades. Así, por ejemplo, la publicación de la Organización de las Naciones Unidas *World Population Resource* (1994, Nueva York), a la que hacemos referencia, depende de los datos que le transmiten los Estados. Entre 1955, fecha en la que muchos países musulmanes accedieron o estaban a punto de acceder a la independencia, y 1970, el aumento de la población en algunos de los principales Estados musulmanes es el siguiente: Argelia + 41,2 por 100; Bangladesh + 46,6 por 100; Egipto + 42,9 por 100; Indonesia + 39 por 100; Irán + 49,4 por 100; Marruecos + 51,5 por 100; Paquistán + 48,6 por 100; Arabia Saudí + 58,3 por 100; Turquía + 48,3 por 100.

neración que vivía en la ciudad y que sabía escribir. Estos recién llegados tuvieron que enfrentarse a retos de todo tipo para los cuales los conocimientos transmitidos por sus padres, mayoritariamente analfabetos, les resultaban muy poco útiles. La diferencia cultural y social entre ambas generaciones era considerable y sin equivalente desde la existencia del mundo del Islam. Los jóvenes de los años setenta no gozaban de una buena inserción social; su urbanización con mucha frecuencia era sinónimo de hacinamiento en las zonas de un hábitat precario en la periferia de las ciudades (los barrios de chabolas del Magreb, los ashwaiyyat de Oriente Medio, los gecekondu[2] de Turquía, etc.). Pero, sobre todo, el saber que habían adquirido gracias a la enseñanza pública masiva en la lengua nacional hacía que aspiraran a cambiar de posición social, a progresar en la sociedad, mientras que sus padres y abuelos aceptaban sin problemas unos roles sociales inmutables porque no habían conocido nada más y vivían en el universo limitado de sus pueblos.

El cambio fue sensible ante todo por la generalización de la enseñanza secundaria y más tarde superior, aunque en menor medida, en los medios urbanos. Ésta no sólo propició el acceso pasivo a la cultura escrita (la lectura de los periódicos) sino que también permitía su práctica, con la posibilidad de escoger las fuentes de información y compararlas, expresarse de manera formal en público, participar en debates y sentirse de igual a igual intelectualmente con las elites nacionalistas en el poder. Pero este salto hacia adelante cultural no se traducía por el progreso social esperado. Esta frustración creó un resentimiento contra las elites, a las que se acusaba de acaparar el Estado y de negar el poder y la riqueza a los jóvenes que habían tenido acceso a la adquisición del saber.

2. El término ashwaiyyat significa literalmente '[viviendas] espontáneas', gecekondu quiere decir 'construido por la noche'. Muchas de estas viviendas ilegales se edificaban por la noche para evitar que la policía prohibiera que se iniciara el trabajo.

Así pues, en el ámbito cultural fue donde se expresó el descontento social y político, con el rechazo de la ideología nacionalista de los régimenes en el poder y la sustitución de ésta por la ideología islamista. Este proceso se llevó a cabo en primer lugar a través de los estudiantes: los campus, que a inicios de la década de los setenta estaban dominados por los grupos de izquierdas, quedaron bajo el control de los movimientos islamistas. Éstos difundían las ideas elaboradas por Qotb, Mawdudi o Jomeini, pero que hasta entonces no habían podido encontrar una audiencia masiva, a falta de mediadores lo bastante numerosos, suficientemente descontentos para abrazar sus teorías rupturistas, y con la suficiente comprensión de la lengua nacional escrita moderna para entenderlas e identificarse con ellas.

La *intelligentsia* islamista se formó entre los estudiantes de esta época. No constituía un grupo social homogéneo con objetivos bien definidos, sino que, partiendo de una ruptura con el nacionalismo en el ámbito cultural, convirtió el islamismo en una lucha para conseguir la hegemonía política. Esto permitió que el movimiento reclutara a sus adeptos en medios diferenciados, cuyos intereses de clase eran divergentes. A partir del núcleo de los ideólogos estudiantiles, dos grupos sociales fueron particularmente permeables a la movilización islamista: la juventud urbana pobre—la masa de excluidos, surgidos de la explosión demográfica y del éxodo rural, de la que el «hitista» (parado argelino)[3] era la encarnación por excelencia—y la burguesía piadosa, esas clases medias privadas del acceso a la política y económicamente controladas por regímenes militares o monárquicos. Como veremos más adelante, estos dos grupos, aunque reclamaban a coro la aplicación de la shari'a y la instauración del

3. Formado por la palabra árabe *hit* ('pared') y el sufijo francés -ista, este término, surgido del humor argelino, designaba a los jóvenes parados que se pasaban el día apoyados en las paredes. La connotación de que estos jóvenes «aguantaban la pared» para que no se derrumbara, convertía esta ocupación en un «empleo» ficticio, que ironizaba sobre el pleno empleo que prometía el socialismo argelino para el conjunto de la población del país.

Estado islámico, tenían una imagen distinta de ellas. Los primeros le daban un contenido socialmente revolucionario, mientras que los segundos veían en ellas sobre todo la ocasión de sustituir a las elites en el poder, sin conmocionar la jerarquía social. Esta ambigüedad se halla en la base del movimiento islamista contemporáneo. La tarea de la ideología difundida por la *intelligentsia* consistía en ocultar el antagonismo entre los intereses de sus dos principales componentes, en proyectarles en una dinámica cultural y política conciliadora que les hiciera avanzar hacia el objetivo común de la conquista del poder.

Pero, bajo la aparente unidad del discurso islamista, las contradicciones entre los objetivos de la juventud urbana pobre y de la burguesía explican que el movimiento pudiera ser penetrado por fuerzas y grupos de intereses que se decantaban tanto hacia la derecha como hacia la izquierda o en un país determinado o a escala internacional. El apoyo masivo de Arabia Saudí—monarquía «reaccionaria» donde las haya—y de Estados Unidos para la expansión del movimiento islamista no tenían el objetivo de llevar al poder a la juventud urbana pobre que asimilaba la aplicación de la shari'a con la revolución social. A quien apoyaban era a la burguesía piadosa que, tanto en Riyad como en Washington, se consideraba sería capaz de neutralizar a estas clases peligrosas con palabras y símbolos religiosos, algo que no podían hacer las elites nacionalistas cuya legitimidad estaba desgastada y cuyas principales armas eran la coerción y la represión.[4] Por el

4. En general se considera que la política americana de apoyo al Islam conservador se remonta al encuentro entre el presidente Roosevelt y el rey Ibn Saud, a bordo del crucero Quincy, en la entrada del mar Rojo, el 14 de febrero de 1945, después de la conferencia de Yalta. De estas conversaciones surgió un apoyo americano indefectible al régimen saudí como contrapartida a una concesión de explotación exclusiva de Aramco del petróleo de Hasa. Puede verse un interesante análisis de los debates americanos sobre la política exterior de Estados Unidos respecto al movimiento islamista en Scott W. Hibbard y David Little (eds.), *Islamic Activism and U. S. Foreign Policy*, United States Institute of Peace, 1997. En esta obra pueden observarse dos líneas opuestas: una que apo-

contrario, el apoyo del partido comunista iraní (Tudeh) y de la antigua Unión Soviética a la revolución en Irán, la incorporación, de numerosos antiguos marxistas en todo el mundo musulmán a la causa islamista, incluso el apoyo de municipios comunistas franceses a organizaciones de juventud islamista de los extrarradios, fueron motivados por la creencia de que puesto que «las masas» se habían adherido a este movimiento, había que acentuar su carácter «progresista» y popular para convertir el islamismo en un movimiento antiimperialista y anticapitalista,[5] evitando que la burguesía piadosa lo captara y neutralizara sus potencialidades revolucionarias.

Esta dualidad social es inherente a los movimientos islamistas—incluso constituye su propia esencia—y explica su focalización en las dimensiones morales y culturales de la religión. Estos movimientos conseguían tener su base social más amplia—hasta llegar a ampararse del poder, como en Irán—cuando eran capa-

5. El apoyo del partido comunista iraní Tudeh ('las masas') a la revolución islámica de 1978-1979, así como la apreciación más bien favorable del movimiento comunista mundial se debían en gran parte a su profunda dimensión antiamericana. Ésta les llevó a considerar los acontecimientos de Irán como una vicisitud religiosa de las revoluciones tercermundistas que habían evolucionado hacia el socialismo durante las décadas precedentes, a semejanza del Egipto de Naser.

ya a los movimientos islamistas «moderados», que se identifican con la sociedad civil que lucha por la democracia contra unos regímenes autoritarios y autocráticos, y que ve en ellos el mejor parapeto contra los «extremistas»; y otra, que considera el conjunto del movimiento como un rehén de los extremistas y es contraria a cualquier compromiso con los «moderados». Los grupos de presión pro israelíes apoyan esta última opción, mientras que la primera se encuentra sobre todo entre los que son sensibles al futuro de los Estados musulmanes conservadores productores de petróleo. Su punto común reside en una percepción puramente ideológica del movimiento islamista, que no lo considera en absoluto como un conglomerado de grupos sociales diferentes, sino que en definitiva debate si los «islamistas moderados» son *good guys* o *bad guys*, dando por supuesto que los «extremistas» pertenecen por definición a esta última categoría.

ces de movilizar al mismo tiempo a la juventud urbana pobre y a la burguesía piadosa gracias a una ideología basada en la moral y en un programa social impreciso. Cada componente del movimiento podía comprenderlo e interpretarlo a su manera, a causa de la polisemia característica del lenguaje religioso.

Por el contrario, cuando la juventud urbana pobre y la burguesía piadosa se desunían, el movimiento era incapaz de adueñarse del poder. La ideología perdía su carácter aglutinante: surgían varios discursos islamistas que competían entre sí y que se excluían mutuamente. El primero, considerado «radical», hacía suyas las reivindicaciones específicas de la juventud urbana pobre; el otro, «moderado», reflejaba los puntos de vista de la burguesía piadosa. En este caso—que la guerra civil argelina de 1992-1998 llevó hasta el paroxismo con el enfrentamiento intra-islamista entre el GIA «radical» y la AIS[6] «moderada»—, la *intelligentsia* era demasiado débil para producir una ideología de movilización que agregara los dos componentes del movimiento. Una situación de este tipo es la que en general permitió que las elites en el poder dividieran las filas del movimiento de forma duradera, aprovechando la derivación terrorista de un cierto número de radicales para atemorizar a la burguesía piadosa, que se convertía en la primera víctima de la cólera social de la juventud urbana pobre si fallaba el aparato represivo del Estado. Una vez más, en Argelia, la extorsión a notables islamistas que llevaron a cabo grupos radicales a partir de 1994-1995 ilustró este caso emblemático. En Egipto, los nefastos efectos del terrorismo contra los turistas sobre los ingresos de las clases medias locales y de las capas bajas que vivían de la industria permitieron al Estado criticar con dureza al conjunto del movimiento, sobre todo después de la matanza de Luxor en otoño

6. El Grupo Islámico Armado, que apareció en Argelia durante el otoño de 1992, en los inicios de la guerra civil, era favorable a la toma del poder mediante la violencia, y se oponía al Ejército Islámico de Salvación, surgido del Frente Islámico de Salvación, que pretendía negociar con el régimen militar desde una posición de fuerza. Véase la tercera parte, cap. 5.

de 1997.[7] Varios Estados del mundo musulmán supieron utilizar estas divisiones para atraerse las simpatías de una parte de la burguesía piadosa, multiplicando los signos ostentosos de islamización de la vida cotidiana al tiempo que mantenían invariable la jerarquización social, como quedará patente, a finales de los años setenta, en Paquistán o en Malaisia.

La aparición de una *intelligentsia* islamista era la condición indispensable para la existencia del movimiento. Ésta se manifestó desde los inicios de la década de los setenta en los campus de Egipto, Malaisia y Paquistán, y más tarde se extendió al conjunto del mundo musulmán, aprovechando el relevo y el poder financiero de la corriente wahabita desde la guerra de octubre de 1973. En todos esos casos, se impuso ocupando el lugar del nacionalismo y sustituyéndolo por otros ideales.

Tanto el nacionalismo árabe como el islamismo pretendían aglutinar a clases sociales heterogéneas; el primero, disolviéndolas en el seno de una «unidad árabe» sublimada, y el segundo fusionándolas en una Comunidad de Creyentes virtual. Pero el nacionalismo, con los años, se escindió en dos campos antagonistas: el «progresista», tras el Egipto naserista y la Siria y el Irak baasistas, y el «conservador», tras las monarquías de la Península y Jordania. Esta «guerra fría árabe» convirtió el enfrentamiento con Israel en el único factor consensual, por lo que fue alcanzada de lleno por la derrota de la guerra de los Seis Días de junio de 1967. Los progresistas y sobre todo Naser, a quien se debió la iniciativa de la guerra y que fue víctima de la peor humillación militar, fueron los que sufrieron el revés en primer lugar. La espectacular dimisión del rais la misma noche de la derrota—aunque luego se retractó y la utilizó para eliminar a sus rivales del momento—marcó una ruptura simbólicamente importante: la

7. El 17 de noviembre de 1997, un pequeño grupo de militantes islamistas armados mató a turistas extranjeros en el templo de Hatshepsut, cerca de Luxor, en el Alto Egipto. Véase más adelante, tercera parte, pp. 468-470.

promesa de la futura victoria contra el Estado sionista resultó invalidada por la catástrofe de 1967. El traumatismo que sufrieron en aquel momento los intelectuales árabes provocó profundos cuestionamientos, de los que el libro del filósofo sirio Sadeq Jalal al 'Azm[8] *Autocrítica después de la derrota* constituyó el mejor ejemplo de ello, en una perspectiva laica. Ulteriormente los medios islamistas y filosaudíes convirtieron la derrota de 1967 en el castigo divino por haber olvidado la religión. Opusieron la guerra perdida en 1967—en la que los soldados egipcios se lanzaban al ataque al grito de: «¡Tierra! ¡Aire! ¡Mar!»—a la de 1973 en la que se gritaba: *¡Allah Akbar!*, lo que se supone que favoreció su suerte en el combate.

Fuera cual fuera la interpretación que quisiera dársele, la derrota socavó el edificio ideológico del nacionalismo y creó un vacío que, unos años más tarde, facilitó la penetración en la sociedad de las nuevas ideas islamistas surgidas de la obra de Qotb, que hasta entonces habían permanecido confinadas en determinados círculos de Hermanos Musulmanes y en las cárceles y los presidios. El medio estudiantil egipcio desempeñó el papel principal en esta expansión ideológica: situado en la vanguardia de la revuelta contra el poder, en un primer momento estuvo dominado por la izquierda socialista que pretendía reemprender las hostilidades contra Israel y que imputaba la derrota a la traición de los generales y de los que se habían aprovechado del régimen militar. En febrero de 1968, los estudiantes iniciaron una revuelta, apoyados por los obreros de la ciudad industrial de Heluán,

8. Jefe del departamento de Filosofía en la Universidad de Damasco, Sadeq Jalal al 'Azm es uno de los principales pensadores árabes contemporáneos, y un defensor de la laicidad. Su libro sobre la guerra de 1967, publicado en Beirut, suscitó muchos comentarios. Entre otros numerosos intelectuales árabes que sitúan el fenómeno islamista en el contexto de la crisis del nacionalismo árabe y las consecuencias de la derrota de 1967, destacamos al filósofo egipcio Hasan Hanafi, que se convirtió en el portavoz de una «izquierda islámica» que intentaba conciliar los ideales de la izquierda árabe con el vocabulario de la «renovación» islamista contemporánea.

en el extrarradio de El Cairo. En otoño tuvo lugar otra ola de agitación en el delta del Nilo y en Alejandría, durante la cual se manifestaron algunos estudiantes relacionados con los Hermanos Musulmanes, todavía muy minoritarios.[9] Para el poder naserista, la constitución de un polo ideológico a su izquierda constituía entonces su principal peligro, porque cuestionaba su legitimidad progresista. Sobre todo porque, en el mismo momento, la causa palestina, que los Estados árabes habían utilizado para fortalecer el nacionalismo, se les escapaba de las manos: sus organizaciones conquistaron su autonomía cuando Yaser Arafat encabezó la OLP en 1969.

Al convertirse en los protagonistas de su propio destino y encarnar la resistencia árabe contra Israel después del fracaso militar de los Estados, los palestinos poblaron el imaginario nacionalista que el naserismo apenas conseguía movilizar, sobre todo entre los estudiantes. Pero la tensión entre estas organizaciones, instaladas en los campos de Jordania, y el rey Husein desembocó en un enfrentamiento sangriento, en septiembre de 1970, el Septiembre Negro de la resistencia, durante el cual los palestinos sufrieron el mayor número de pérdidas de su historia reciente.[10] No era el Estado hebreo sino un Estado árabe el que atacaba a los nuevos líderes del nacionalismo árabe. Esto supuso para este último un golpe suplementario, en el momento en que la muerte de Naser, acaecida aquel mismo mes, le privaba de su figura más carismática.

En 1970, la crisis del nacionalismo parecía favorecer a los movimientos de izquierda, encarnados por la resistencia palestina, y sustituidos por las movilizaciones estudiantiles que a veces

9. Sobre la historia del movimiento egipcio de los años sesenta y setenta, apoyada en testimonios de primera mano, y cuyo autor fue uno de los participantes de primera línea del movimiento, nos referiremos a Ahmed Abdallah, *The Student Movement and National Politics in Egypt*, Al Saqi Books, Londres, 1985.

10. Véase Olivier Carré, *Septembre noir. Refus arabe de la résistence palestinienne*, Complexe, Bruselas, 1980.

se apoyaban en los movimientos obreros. Pero esta floración tuvo una vida corta. Los Estados, incluidos los que se consideraban «progresistas», movilizaron sus recursos contra una amenaza que consideraban tanto más grave por cuanto el ambiente del momento, después de los acontecimientos de 1968 en el mundo occidental, era proclive a la «agitación» izquierdista. Por otra parte, la izquierda no fue capaz de implantarse más allá del mundo estudiantil, de los intelectuales de las ciudades y de una «clase obrera» numéricamente reducida. Su discurso radical asustaba a las clases medias y resultaba incomprensible para la masa de la población porque utilizaba conceptos y fórmulas marxistas de origen europeo demasiado alejados de su universo de representaciones.

El éxito del islamismo se produciría gracias a una combinación paradójica entre el miedo de unos y las expectativas frustradas de otros. Los poderes, que lo percibían a través del conservadurismo saudí, lo alentaban en contra de los izquierdistas en los campus. Por otra parte, algunos jóvenes radicales e intelectuales de izquierda, después de hacer balance de su fracaso entre las masas, cambiaron su ideología por otra que les parecía más auténtica.

Los acontecimientos del Septiembre Negro palestino de Amán pusieron de relieve el carácter explosivo del descontento popular movilizado por fuerzas de izquierda contra unos regímenes autoritarios que habían fracasado militarmente. Por el contrario, los Hermanos Musulmanes jordanos apoyaron al rey Husein en este momento.[11] Los demás dirigentes árabes tomaron nota de la lección. Esto llevó al sucesor de Naser, Sadat, después de haber asentado su poder en Egipto haciendo detener a los naseristas pro soviéticos en ocasión de la «revolución del resurgimiento», el 15 de mayo de 1971, a liberar gradualmente al conjunto de prisioneros partidarios de los Hermanos Musulma-

11. Sobre la fidelidad de los Hermanos Musulmanes jordanos al rey Husein en septiembre de 1970, véase más adelante, tercera parte, cap. 10.

nes.[12] Muy pronto, los campus se convirtieron en su lugar de implantación privilegiado. A partir del inicio del curso universitario de 1972-1973, marcado por una incesante agitación para reemprender la guerra contra Israel, y que convertía el problema estudiantil en una baza central de la política interior, se creó una primera organización islamista en la Facultad Politécnica de El Cairo. Ésta tenía todavía poca repercusión en comparación con los marxistas pero daba a conocer sus propias consignas; además, contaba con la ayuda de los servicios secretos, aunque esto no era bien aceptado por todos sus militantes.

Al alentar el movimiento islamista, Sadat renunció al monopolio del Estado sobre la ideología y al control de la religión instaurados por su predecesor. Mientras que el Estado naserista movilizaba a las masas con el nacionalismo y reprimía cualquier pensamiento disidente, su sucesor compensaba la debilidad doctrinal de su régimen permitiendo que se expresaran actores religiosos autónomos para que neutralizaran a la izquierda. Esta liberalización relativa de la religión se produjo al mismo tiempo que el ámbito propiamente político seguía estando estrictamente controlado. Sólo existía una verdadera libertad de prensa y un mercado libre de las ideas en el recinto de las mezquitas, a través de un discurso religioso que los islamistas supieron aprovechar en beneficio propio. El fenómeno que se constató en Egipto tuvo su equivalente en otros países musulmanes, en particular en Túnez, en Argelia y en Marruecos, donde los estudiantes izquierdistas, todavía profundamente francófonos en esta época, se enfrentaban con los islamistas arabizantes, que buscaban sus modelos en los libros publicados en Arabia Saudí y no en el Quartier Latin.

12. Sobre el desarrollo del movimiento estudiantil egipcio hasta 1973, véase Ahmed Abdallah, *op. cit.* Sobre la emergencia islamista en Egipto bajo la presidencia de Sadat, nos permitimos remitirnos a nuestro libro *Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*, Seuil, París, 1993 (reed.), que proporciona las bases de los datos factuales que situamos aquí en la perspectiva de los análisis del presente trabajo.

2

LA VICTORIA DEL PETRO-ISLAM Y LA EXPANSIÓN WAHABITA: 1973

La guerra de octubre de 1973 constituyó un momento de aceleración importante de este proceso. Iniciada por Egipto y Siria para resarcirse de la humillación de 1967 y permitir que los regímenes autoritarios afianzaran de nuevo su legitimidad, los ejércitos de estos dos países, que hostigaban a las fuerzas israelíes en el canal de Suez y el Golán, salieron victoriosos de su ofensiva pero sufrieron una contraofensiva amenazadora. Ésta se detuvo después del embargo de las ventas de petróleo a los aliados occidentales del Estado hebreo, decretado por los países árabes exportadores; se firmó entonces el armisticio en la ruta Suez-El Cairo, a 101 kilómetros de la capital egipcia, en el punto al que llegaron los soldados israelíes. Los Estados árabes del campo de batalla obtuvieron una victoria simbólica, que permitió que Sadat y el presidente sirio Asad (en árabe: «león») se presentaran respectivamente como el «Héroe de la Travesía» (del canal de Suez) y el «León de Octubre».[1] Pero los verdaderos vencedores

1. Entre muchos otros, estas consignas se repetían hasta el infinito en calicós o en las paredes de ambos países. A Sadat se le calificaba también de «presidente creyente» (*al rais al mu'min*), una fórmula que indicaba el lugar central que éste pretendía dar al Islam en la legitimación de su poder, y que evocaba, por asonancia, el título tradicional de Jefe de los Creyentes en árabe (*amir al mu'minin*). Después del viaje a Jerusalén en noviembre de 1977 (véase p. 115), Sadat fue calificado de «Héroe de la paz». En cuanto al presidente sirio, su calificativo de «León de octubre» en general se mezclaba con otro juego de palabras sobre su nombre, Hafez ('el que conserva, que mantiene, que guarda'): «Guardián del arabismo» (*Hafez al 'uruba*).

de la guerra fueron los países exportadores de petróleo, en primer lugar Arabia Saudí. A partir del éxito político del embargo, este país restringió la oferta de hidrocarburos, lo que provocó un alza de su precio.[2] La entrada súbita de unos inmensos ingresos provocó que los Estados petroleros adquirieran una posición dominante en el mundo musulmán.

Arabia Saudí disponía en aquel momento de unos medios ilimitados para llevar a cabo su antigua ambición de hegemonía sobre el mundo del Islam a escala de la Umma, de toda la Comunidad de los Creyentes. Durante los años sesenta, el dinamismo

2. En el caso de Arabia Saudí, el precio medio del coste de aprovisionamiento de las compañías petroleras de explotación pasó de 2,01 dólares el barril, el primero de octubre de 1973, a 10,24 dólares el primero de enero de 1975, es decir, un aumento del precio de cinco veces más en quince meses. En ocasión de la segunda crisis del petróleo, causada por la revolución iraní, los precios oficiales sufrieron un aumento del 120 al 165 por 100 en función de la calidad del petróleo, entre diciembre de 1978 y mayo de 1980. Los precios en el mercado de pago al contado, que variaban en función de la especulación en un mercado que se desbordaba, ascendieron hasta cuarenta dólares el barril en mayo de 1979. Los ingresos de los productos petroleros de los principales países musulmanes exportadores eran los siguientes, en miles de millones al año, antes (1973) y después (1974) de la guerra de octubre, después de la revolución iraní (1980) y cuando tuvo lugar la inversión del mercado (1986):

	Arabia Saudí	Kuwait	Indonesia	Argelia	Emiratos Árabes Unidos
1973	4,3	1,7	0,7	1,0	0,9
1974	22,6	6,5	1,4	3,3	5,5
1980	102,2	17,9	12,9	12,5	19,5
1986	21,2	6,2	5,5	3,8	5,9

Irán e Irak, grandes productores de petróleo, sufrieron las variaciones de sus ingresos particulares, relacionadas con las vicisitudes de la revolución iraní, en el primer caso, y más tarde con la guerra entre ambos países entre 1980 y 1988 (fuente: Ian Skeet, *OPEC. Twenty-Five Years of Prices and Politics*, Cambridge University Press, 1988). Los recursos de los que disponía Arabia Saudí durante este período, en proporción, eran inconmensurables en relación a los de los demás países exportadores.

del nacionalismo había relativizado la importancia política de la religión, pero la guerra de 1973 cambió las tornas. Fuera de la Península, la doctrina wahabita sólo gozaba de prestigio en los medios rigoristas (o «salafistas») que pertenecían a un movimiento internacional dispar: los Hermanos Musulmanes árabes se codeaban con grupos indios y paquistaníes, así como con musulmanes negro-africanos o asiáticos que habían ido a La Meca y habían regresado a sus países rezando «al estilo árabe» para purgar al Islam de «supersticiones». Las tradiciones islámicas nacionales o locales arraigadas en la piedad popular, los clérigos pertenecientes a diversas escuelas jurídicas del sunismo implantadas en las grandes regiones del mundo musulmán (hanefita en las zonas turcas y el sur de Asia, malequita en África, shafeita en el sudeste asiático)[3] o del chiísmo, en 1973 conservaban aún en

3. Las cuatro escuelas jurídicas (*madhhab*) del Islam sunita se refieren respectivamente a los imanes Abu Hanifa (*ob.* 767), Malik (*ob.* 795), Al Shafi'i (*ob.* 820) e Ibn Habal (*ob.* 855). La escuela hanefita, la más antigua, se caracteriza por una gran severidad en la selección de los hadith (proverbios del Profeta y relatos de su vida), una característica que se opone a la práctica de los militantes más radicales de finales del siglo XX, que buscaban hadith «dudosos» para justificar sus actos. La escuela malekita, que privilegiaba la tradición de Medina (elaborada en la época en que el Profeta fundó un Estado) respecto a la de La Meca, daba una gran importancia a las consideraciones de oportunidad (maslaha) para decidir acerca de un problema si no existía un texto atestado. La escuela shaefita estableció, con gran precisión, la forma de razonamiento jurídico del Islam: en primer lugar, se confrontaba una cuestión con el Corán; si existían dudas, se hacía con los hadith; si había más dudas, se buscaba el consenso de los clérigos (*ijma'*) y, si seguían persiguiendo dudas, se utilizaba el razonamiento por analogía (*qiyas*). Esta escuela, que llegó a convertir la razón humana en una fuente de derecho islámico, era violentamente combatida por la escuela hanbalita, que ante todo pretendía luchar contra toda forma de «innovación condenable» (*bid'a*) que se infiltrara, a través del razonamiento, en la aplicación rigorista e intransigente de las conminaciones contenidas en el texto sagrado. Ésta fue ilustrada de forma destacada por Ibn Taimiyya (1263-1328) y su discípulo Ibn Kathir (1300-1373). Éstos, a su vez, influyeron profundamente tanto en el movimiento de Ibn Abd al Wahmit (el wahabismo), predicador nacido en 1703 que se alió con la familia de los Al Saud y permitió su expansión en la península Arábiga, como en los grupos más extremistas que

todas partes una posición dominante. Se mostraban reacios ante el puritanismo de inspiración saudí, al que recriminaban su carácter sectario. Pero, después de esta fecha, las instituciones wahabitas cambiaron de dimensión y se dedicaron al proselitismo a gran escala en el universo sunita (los chiítas, considerados herejes, se mantuvieron al margen del movimiento). Su objetivo era al mismo tiempo hacer del Islam una figura de primera línea en la escena internacional, que sustituyera a los nacionalismos derrotados, y reducir las formas de expresión plurales de esta religión a las creencias de los señores de La Meca. Su celo se extendió al mundo entero, más allá de las fronteras tradicionales del Islam, incluso en Occidente, donde las poblaciones inmigradas musulmanas constituyeron un objetivo predilecto del proselitismo saudí.[4]

Pero la propagación de la fe no era la única baza de los dirigentes de Riyad: la obediencia religiosa se convirtió en una clave para la distribución de ayudas y donaciones a los musulmanes de todo el mundo, en la justificación de su preeminencia y en el medio de disipar las envidias que suscitaba su fortuna en las masas de sus correlegionarios pobres de África y Asia. Convirtiéndose en los gestores de un inmenso imperio de beneficiencia y caridad, el poder saudí pretendía legitimizar una prosperidad que se identificaba con el maná divino porque se producía en la Península donde el profeta Mahoma había tenido la Revelación. Esta empresa permitió defender una monarquía frágil proyectándola hacia el exterior a través de su dimensión caritativa y religiosa. También contribuyó a hacer olvidar que la protección del reino se basaba en última instancia en el poder militar americano, y que el régimen vilipendiado por los ulemas por sus im-

4. Sobre la apertura de las sedes de la Liga Islámica Mundial en Europa, nos permitimos remitirnos a nuestro libro *Banlieues de l'islam, op. cit.*, cap. 4.

analizaremos a lo largo de esta obra. Sobre Ibn Taimiyya, véase en particular Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ibn Taïmiyya*, IFAO, El Cairo, 1939, una obra que todavía no ha sido igualada.

piedades y su relación con Occidente dependía estrechamente de Estados Unidos. Esta estrategia protegió el linaje Saud durante la mayor parte de los años prósperos del petróleo, hasta que la guerra del Golfo de 1990-1991 trastocó su equilibrio.

El «sistema» saudí transnacional, a través de su red de proselitismo, ayudas y los flujos de inmigración de mano de obra que atraía, se inmiscuyó en las relaciones entre sociedad y Estado de la mayor parte de los países musulmanes. Proporcionando recursos financieros a determinados individuos, les permitía aligerar sus relaciones de dependencia respecto a las elites nacionalistas en el poder. Sin embargo, durante los años setenta, estas elites consideraron una ganga los ingresos procedentes del petróleo porque suponían un alivio temporal para unos regímenes amenazados por la explosión demográfica. Jóvenes diplomados y universitarios experimentados, artesanos y campesinos, se expatriaron a partir de mediados de la década hacia los países petroleros, desde Sudán, Egipto, Palestina, Líbano, Siria, Jordania, Paquistán, India, el sudeste asiático, etc. Los Estados del Golfo, en 1975, contaban con 1,2 millones de trabajadores inmigrados (de los que el 60,5 por 100 eran árabes), 5,15 millones en 1985, de los que el 30,1 por 100 eran árabes y el 43 por 100 originarios del subcontinente indio (con una mayoría musulmana). En Paquistán, en 1983, las remesas de los emigrantes que vivían en el Golfo se estimaban en unos tres mil millones de dólares, una cifra que puede compararse con los 735 millones de dólares del total de la ayuda extranjera que recibía este país.[5]

El efecto social y económico de estas migraciones fue enorme. En primer lugar, aliviaron el desempleo, sobre todo el de los diplomados, en un período crucial en el que se integró en el mercado la primera generación nacida después de la Independencia, consecuencia de la explosión demográfica, el éxodo rural y la generalización de la enseñanza. Esta generación era particularmente receptiva al descontento social. Más tarde, inyectaron divisas en las economías nacionales a través de los fondos que enviaban a la familia que había permanecido en el país, y crearon nuevos flujos de circulación de riquezas, bienes y servicios, que escapaban al control de los Estados. Por último, garantizaron un ascenso social acelerado a la mayoría de migrantes, que volvían a su país habiendo cambiado de posición social. El pequeño funcionario mal pagado de ayer regresaba conduciendo un coche extranjero, se «hacía construir una casa» en un barrio residencial de las afueras y hacía fructificar sus ahorros, o montaba un negocio, sin deber nada al Estado, que no habría podido procurarle unos recursos de este nivel.

5. Véase Jonathan S. Addleton, «The Impact of the Gulf War on Migration and Remittances in Asia and the Middle East», *International Migration*, 4 (1991), pp. 522-524, y *Undermining the Centre: The Gulf Migration and Paquistan*, Karachi, Oxford University Press, 1992, p. 192.

En el caso de muchos de estos migrantes que regresaban de eldorado petrolero, el ascenso social iba acompañado de una intensificación de la práctica religiosa. La esposa de buen tono llevaba un hijab elegante, y su criada la llamaba Hajja, el título que se daba a las personas que habían realizado el peregrinaje a La Meca, mientras que a las burguesas de la generación precedente les gustaba que sus criados las llamaran *Madame*, a la francesa.[6] Los que habían vivido un tiempo en las petromonarquías de la Península se enriquecieron en un medio salafista o wahabista al que muchos atribuían la causa espiritual de su prosperidad material.

A partir de finales de los años setenta y a lo largo de las dos décadas siguientes, estos antiguos migrantes que desarrollaban una religiosidad de estilo saudí se hicieron cada vez más visibles. Algunos vivían en los nuevos barrios residenciales de las afueras, junto a unas mezquitas de un estilo llamado «paquistaní interna-

6. Este fenómeno social, comprobado en numerosas ocasiones a través de observaciones personales, fue objeto por otra parte de comentarios humorísticos en la novela del escritor egipcio Sonallah Ibrahim, *Les années de Zeth*, Actes Sud, Arles, 1993.

cional», caracterizado por la profusión de mármol y de neones verdes. Esta ruptura con las tradiciones arquitectónicas islámicas locales en favor de una mezquita estándar construida gracias a los petrodólares ilustraba, en el medio urbano, la difusión internacional del wahabismo en el ámbito doctrinal. También apareció una cultura cívica que giraba en torno a la reproducción de las formas de vida del Golfo: centros comerciales para unas mujeres cubiertas con velo que imitaban los malls de Arabia, donde el consumo a la americana corría parejo con las exigencias de la segregación sexual.[7] Por último, una parte significativa del ahorro de esta nueva categoría sociocultural se invirtió en el sistema financiero islámico. Éste, que había prosperado después de la guerra de octubre y que manifestaba un respeto estricto por las prohibiciones islámicas sobre la usura—es decir, que prohibía la práctica de las tasas de interés fijo—, intentaba captar una gran parte de los petrodólares de los emigrados (veremos este aspecto en la segunda parte). Este nuevo grupo social, que se convirtió en uno de los componentes de la «burguesía piadosa», consideraba que no debía nada a las elites nacionalistas que ocupaban el poder después de la Independencia.

Paralelamente a estos cambios sociales, el conflicto de 1973 se tradujo en el despliegue en todo el mundo de las agencias religiosas controladas por Arabia Saudí, gracias a los fondos inagotables de los que disponía entonces la da'wa, la predicación wahabita. Fundada en 1962 para contrarrestar la propaganda naseriana en el ámbito religioso, la Liga Islámica Mundial, una vez alejado este peligro, abrió sedes en cada región del planeta donde vivían musulmanes y desempeñó un papel de avanzadilla, censando las asociaciones, las mezquitas y los proyectos. El Ministerio de Asuntos Religiosos saudí hizo imprimir y distribuir

7. En El Cairo, en el barrio de Medinet Nasr se construyeron estas zonas residenciales para la nueva burguesía piadosa que volvía del Golfo. La cadena de almacenes Al Salam Shopping Centers Li-l Muhaggabat (Centros Comerciales Al Salam para Mujeres que llevan velo), se especializó en este mercado.

una cantidad gigantesca de ejemplares de textos doctrinales wahabitas en las mezquitas de todo el mundo, desde la sabana africana a los arrozales de Indonesia y a los barrios pobres de los extrarradios europeos. Por primera vez en catorce siglos de historia del mundo musulmán, de un extremo a otro de la Umma podían encontrarse los mismos volúmenes, las mismas casetes, procedentes de los mismos circuitos de difusión: así se materializó un cuerpo de doctrina único de forma idéntica, pero que sólo comportaba unos pocos títulos, pertenecientes a una única obediencia, y que excluía a todas las demás corrientes de pensamiento que constituían el pluralismo del Islam. En cabeza de esta lista de éxitos de autores de filiación wahabista figuraba Ibn Taimiyya (1268-1323), la referencia más importante del movimiento islamista sunita de todas las tendencias. La difusión masiva de estas obras que llevaron a cabo los servicios de propagación de la fe del régimen conservador de Riyad no impidió sin embargo que lo usaran las corrientes más radicales. Éstas lo citaron con abundancia para justificar el asesinato de Sadat en 1981 o incluso para acusar de gemonías a los dirigentes saudíes y lanzar un llamamiento para derrocarles a mediados de los años noventa.

Este esfuerzo de uniformización doctrinal iba acompañado de una distribución de ayudas para construir mezquitas: en el último medio siglo se financiaron más de mil quinientas en el extranjero, únicamente con los fondos públicos saudíes.[8] Su proliferación, a partir de mediados de la década de los setenta, fue una de las transformaciones más visibles del paisaje de un mundo musulmán que se urbanizaba rápidamente. Las donaciones del Golfo desempeñaron un papel importante, aunque otros actores políticos o económicos invirtieron más tarde capitales considerables, a partir del momento en el que el control de las masas que se reunía en las mezquitas y de los sermones que escuchaban se convertían en la principal baza que ninguna ins-

8. Véanse los datos proporcionados por Ignace Leverrier en «L'Arabie Saoudite, le pèlegrinage et l'Iran», *Cemoti*, París, 1996, núm. 22, p. 137.

tancia podía dejar de tener en cuenta, sobre todo los Estados.

La mayor parte de los circuitos de financiación de mezquitas que revertían en el Golfo se debía a iniciativas privadas. Una asociación *ad hoc* preparaba un informe justificando el proyecto por la necesidad de espiritualidad de los creyentes del lugar. Luego, intentaba conseguir una «recomendación» (tazkiyya) de la sede local de la Liga Islámica Mundial destinada a un generoso donante del reino o de uno de los emiratos vecinos. Este procedimiento, con los años, fue objeto de numerosas críticas, puesto que una parte de las sumas entregadas se destinó a otros fines.[9] Pero creó una demanda integrada por individuos que esperaban beneficiarse de ella. Con ello, los dirigentes saudíes esperaban aumentar el número de simpatizantes y de enlaces del wahabarismo. De hecho, como veremos en el capítulo siguiente, esta política resultó eficaz para limitar los efectos devastadores de la revolución iraní de 1979 sobre la hegemonía saudí en los medios islámicos. En cambio, no pudo canalizar el entusiasmo provocado en el mundo musulmán por Sadam Husein, cuando denunció la alianza entre la monarquía y Occidente durante la guerra del Golfo de 1990-1991. La política de propaganda religiosa del reino tocó techo: su gran generosidad financiera provocó una adhesión a veces más interesada que sincera, y la «wahabisación» que pretendía llevar a cabo fluctuó en función del curso del barril de petróleo. Pero Arabia Saudí no tenía elección desde el momento en que optó por la propaganda islámica como instrumento de influencia exterior. Financiando a todos aquellos que se consideraban musulmanes, corría el riesgo de subvencionar a grupos revolucionarios hostiles a la monarquía de Riyad.

Además de las migraciones y de la wahabización del Islam mundial, la tercera consecuencia de la guerra de 1973 fue la transformación de las relaciones de fuerza entre Estados árabes

9. Sobre el funcionamiento de este sistema de financiación de las mezquitas construidas en Francia, nos permitimos remitirles a nuestra obra *Banlieues de l'islam, op. cit.*, p. 211 y ss.

y musulmanes en favor de los países petroleros. Esto permitió sentar las bases, bajo la égida saudí, de un «espacio ideológico»[10] islámico mundial al margen de las divisiones que el nacionalismo había agudizado entre árabes, turcos, africanos o asiáticos. Todos fueron objeto de una nueva oferta de identidad religiosa que privilegiaba su calidad como musulmanes y relativizaba la lengua, la etnia o la nacionalidad. Esta oferta no correspondía necesariamente a una demanda del conjunto de las personas implicadas; a menudo contribuía a suscitarla cuando prometía un ascenso social, un éxito económico o político, ofrecía referencias estables en una década, la de los setenta, conmocionada por la explosión demográfica, el éxodo rural, las migraciones internacionales, la escolarización masiva y una urbanización aventurada.

En el ámbito institucional, los inicios del espacio ideológico islámico contemporáneo se remontan a 1969, en plena crisis del nacionalismo árabe, con la creación de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI). Ésta surgió como consecuencia de una cumbre islámica convocada en Rabat en septiembre de este año, después de que un extremista llegado de Australia intentara incendiar la mezquita Al Aqsa, en la explanada del Templo, en Jerusalén, ocupada desde hacía dos años por Israel. La nueva organización se creó pretextando un incidente que se inscribía en el conflicto israelo-árabe para convertirse en una agresión contra el Islam en general, y movilizar al conjunto de los Estados musulmanes y no sólo de los árabes. Los veintinueve miembros que componían la OCI en el momento de su creación eran ya cincuenta y cinco cuando se realizó la quinta cumbre, en Teherán, en noviembre de 1997.[11] La instalación en Djeda, en Arabia Sau-

10. La expresión fue creada por Z. Laidi. Véase Zaki Laidi (ed.), *Géopolitique du sens*, París, Desclée de Brouwer, 1998.

11. En ocasión de la cumbre de la OCI en Teherán, que supuso una victoria para la diplomacia iraní, la revista del IPIS (Institute for Political and International Studies), una célula de reflexión del ministerio de Asuntos Exteriores iraní, publicó un número especial dedicado a la OCI, en el que presen-

dí, del secretariado general indicaba la fuerte implicación de este país en una organización internacional encargada, según sus estatutos, de «promover la solidaridad islámica entre los Estados miembros», de consolidar su cooperación en todos los ámbitos y, sobre todo, de «coordinar todos los esfuerzos para salvaguardar los Santos Lugares, apoyar la lucha del pueblo palestino para ayudarle a recuperar sus derechos y liberar su tierra» y «reforzar la lucha de todos los pueblos musulmanes, con el fin de salvaguardar su dignidad, su independencia y sus derechos nacionales».

La repercusión de la OCI en el futuro del mundo fue débil a causa de las divisiones entre sus miembros y no por el impago de las cotizaciones de la mayoría de los Estados, a excepción de los países petroleros del Golfo y de Malaisia. Pero sirvió de foro para identificar las causas de litigio y darles un sentido islámico, empezando por la causa palestina que hasta entonces sólo había cristalizado la identidad nacionalista árabe. En 1974, la Organización admitió a la OLP como Estado miembro, en 1979 excluyó a Egipto por haber firmado la paz con Israel y en 1980 Afganistán pasó bajo control soviético. En cada uno de estos casos (y en las posiciones críticas respecto a Irán que adoptó durante los años ochenta), institucionalizó un consenso en torno a los puntos de vista de Arabia Saudí. En diciembre de 1973, en el mismo momento en que se produjo la explosión del precio del petróleo, la OCI tomó la decisión de crear el Banco Islámico de Desarrollo, con base en Djeda. Operativo desde octubre de 1975,[12] financió proyectos de desarrollo en los países musulmanes más pobres y permitió la utilización de fondos procedentes sobre todo del Golfo en el marco del sistema bancario islámico.[13]

12. Véase Hasan Moinuddin, *The Charter of the Islamic Conference and the Legal Framework of Economic Cooperation among its Member States*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 113 y ss.

taba un balance crítico visto desde Teherán. También contenía un artículo más antiguo con una interesante descripción de la organización: Noor Ahmad Baba, «The Organization of the Islamic Conference: Conceptual Framework and Institutional Structure», pp. 341-370, en *The Iranian Journal of International Affairs*, vol. IX, núm. 3, otoño de 1997.

Al margen del marco formal de la OCI, uno de los principales vectores de influencia saudí era el control de la peregrinación a La Meca, el hajj, encarnación ritual de la unidad de la Umma, de la Comunidad de los Creyentes de todo el mundo. Se trataba de una promesa de salvación para todo musulmán piadoso, pero que seguía siendo una empresa difícil y poco cumplida por la masa de fieles antes de la reducción del coste de los transportes aéreos en la época contemporánea. Antiguamente, el hajj gozaba de un prestigio incomparable, pero había sido sustituido por peregrinaciones secundarias más accesibles, en particular a las tumbas de santos diseminadas por todas partes, que eran objeto de la devoción popular. Después de que el rey Abd al-Aziz ibn Saud se amparara definitivamente de La Meca y de Medina en 1924-1925, después de haber expulsado de ellas a los hachemitas, consiguió que la peregrinación resultara más funcional, para atraer a más peregrinos que, antes de la explotación del petróleo, proporcionaban al reino sus principales ingresos. En 1926 sólo acudieron a La Meca noventa mil personas, mientras que en 1979 superaban los dos millones; desde entonces la cifra ha evolucionado entre un millón y medio y dos millones al año.[14] Este espectacular incremento permitió hacer coincidir el ideal del hajj y su realización concreta a un gran número de musulmanes de todo el mundo. Pero esto se tradujo simultáneamente por la wahabización del ritual.

Los wahabitas, inmediatamente después de ampararse de las ciudades santas, saquearon las tumbas de los imanes y de Fátima, la hija del Profeta, porque consideraban que la veneración de que era objeto por parte de los chiítas constituía una idolatría inaceptable. Luego organizaron la peregrinación de acuerdo

13. Véase más adelante, segunda parte, cap. 3.
14. Véase Leverrier, art. cit.

con su rito. La acogida y la organización dependían únicamente del monarca saudí, que en 1986 se adjudicó el título de Servidor de los dos Santos Lugares para dejar claro el control wahabita sobre la mayor reunión anual de musulmanes del planeta, y también la más sagrada. Ésta constituía un instrumento de hegemonía esencial sobre el espacio ideológico islámico, que fue violentamente cuestionado primero con el ataque a la Gran Mezquita de La Meca en noviembre de 1979, en el inicio del decimoquinto siglo de la hégira, por parte de oponentes saudíes y, más tarde, durante todo la década de los años ochenta, por el Irán jomeinista, que transformó varios hajj en violentas manifestaciones[15] y, por último, por Sadam Husein y todos los oponentes «radicales» del régimen saudí después de la guerra del Golfo en 1990-1991.

15. Sobre las manifestaciones iraníes en La Meca durante la peregrinación (que volveremos a tratar en el capítulo siguiente), véase en particular Martin Kramer, «Tragedy in Mecca», en *Orbis*, primavera de 1988, p. 231 y ss.

3

EL ASESINATO DE ANUAR EL-SADAT Y EL EJEMPLO DE LOS ISLAMISTAS EGIPCIOS

Al mismo tiempo que Arabia Saudí establecía su hegemonía sobre la Umma a partir de 1973, empezaron a crearse movimientos islamistas en la mayor parte de los países musulmanes. En el universo sunita, los tres más importantes se desarrollaron en Egipto, Malaisia y Paquistán, con resultados diversos. Los más espectaculares fueron los que tuvieron lugar en el valle del Nilo, con el asesinato de Sadat; pero no consiguieron conquistar el poder e instaurar el Estado islámico.[1]

En 1973, en el verano que precedió a la guerra de octubre, los gama'at islamiyya ('asociaciones islámicas') surgieron en el ambiente estudiantil en ocasión del primer campamento de verano organizado para sus miembros. Simpatizantes y militantes experimentaron allí una «vida islámica pura»: cumplimiento regular de los rezos cotidianos, formación ideológica, aprendizaje de la predicación y de las tácticas de proselitismo, socialización propia del grupo, etc. Allí se preparó la red de cuadros que hicieron de gama'at el movimiento dominante en los campus. En 1977, obtuvieron la mayoría en las elecciones de la Unión de Estudiantes Egipcios, cuyos procedimientos electorales había democratizado Sadat en 1974, convencido de que el peligro izquierdista estaba definitivamente controlado.

Su éxito se debía en primer lugar a la «solución islámica» que proponían frente a la crisis social que sufría la universidad egip-

1. Este capítulo utiliza como perspectiva los datos que presentamos en *Le Prophète et Pharaon, op. cit.*, actualizándolos.

cia. En el transcurso de la década, el número de estudiantes se duplicó con creces hasta alcanzar el medio millón, sin que se produjera ningún cambio en las infraestructuras. Esto se tradujo por una degradación de las condiciones generales de la adquisición del saber y la diferencia entre las aspiraciones culturales de esta generación—en general, la primera que conseguía llegar a la universidad—y el acceso al mercado de trabajo. Se cuestionaron los valores modernos y seculares de la enseñanza: las gama'at los tachaban de discurso falso, incapaz de reflejar la realidad social, y los sustituyeron por su visión del Islam como «sistema total y completo», destinado a interpretar el mundo y sobre todo a transformarlo.

En el ámbito concreto de la vida estudiantil, las gama'at sabían combinar la oferta de servicios adaptados y la inculcación de normas morales, sometiendo su proyecto social a las exigencias culturales del «orden islámico». Se esforzaban, por ejemplo, en mejorar la situación específica de los estudiantes, que se quejaban de la promiscuidad en los medios de transporte y en las aulas abarrotadas; el presupuesto de los más modestos, por otra parte, se veía reducido por las exigencias de la indumentaria de moda. Las asociaciones islamistas de El Cairo sustituyeron los transportes públicos deficientes por minibuses reservados a los estudiantes, gracias a los fondos cedidos por generosos donantes; más tarde, como el servicio resultaba atractivo y la demanda superaba a la oferta, limitaron su uso a las mujeres que llevaban velo, el hijab. La privatización de los transportes se consideró pues como una forma de responder «islámicamente» a un problema social. En las hileras de bancos impusieron la separación de sexos, lo que en un primer momento resultó un alivio para las muchachas, antes de convertirse en una norma represiva de comportamiento que marcó el control moral de las gama'at en los campus. Lo mismo ocurrió con la indumentaria: el «atuendo islámico» (velo, abrigo largo y ancho, guantes) que se ofrecía a las estudiantes a precios muy bajos, gracias a unas subvenciones de origen impreciso, se presentaba como la respuesta a un pro-

blema social, el elevado coste de la ropa de moda. No se trataba de luchar para que la sociedad fuera menos desigual, sino de proclamar un igualitarismo superficial mediante una indumentaria uniforme, que al mismo tiempo expresaba el control cultural islámico en los campus. Como escribió uno de los ideólogos de las gama'at, el joven médico Isam al Aryan, en un artículo publicado en 1980: «Cuando el número de mujeres estudiantes que llevan velo es elevado se convierte en un signo de resistencia frente a la civilización occidental y el inicio de la iltizam [la observancia estricta] del Islam». De hecho se convirtió en el primer signo de la existencia de un poderoso movimiento islamista, con la introducción del hábito de los estudiantes varones de dejarse barba y llevar chilabas blancas, y la afluencia a los rezos públicos de las dos fiestas, el final del ayuno (*Aid el Fitr*) y el sacrificio (*Aid el Kebir*), que para las gama'at constituían una ocasión de demostrar su fuerza encuadrando a miles de fieles en todas las grandes ciudades de Egipto.

Hasta 1977, fecha del viaje de Sadat a Jerusalén, el poder egipcio y las gama'at islamiyya disfrutaban de una verdadera luna de miel. La prensa, controlada por el régimen, no escatimaba elogios. El «presidente creyente» que quería establecer el reino de «la ciencia y la fe» veía en la *intelligentsia* islamista estudiantil el medio de regimentar a una juventud proclive a las reivindicaciones mediante una salida cultural y moral expresada en términos religiosos, que el gobierno también utilizaba con creces. Por otra parte, Sadat permitió que volvieran a Egipto los Hermanos Musulmanes desterrados por Naser y que habían disfrutado de una amplia resonancia en Arabia Saudí, donde se beneficiaron de la apertura económica (infitah) iniciada a partir de 1975 para devolver la iniciativa al sector privado y desmantelar la economía estatizada desde los años sesenta, siguiendo los consejos de los soviéticos. Se convirtieron en un modelo para alcanzar el éxito, que intentaron imitar muchos de los emigrantes que se habían instalado en el Golfo después de 1973. Los capitales y las relaciones que aportó esta burguesía piadosa a las petro-

monarquías la convirtieron en un socio mimado, al que el poder intentaba cooptar. Ésta expresaba claramente su simpatía por la rama «moderada» de los Hermanos Musulmanes, que sólo hacía escasas referencias a la obra demasiado «radical» de Sayyid Qotb, liderada por Telmesani, encarcelado por Naser y liberado por Sadat en 1971. A partir de 1976, se le permitió editar con total libertad el mensual *Al Da'wa* ('la llamada al Islam'), mientras que la libertad de expresión de la prensa seguía sufriendo múltiples obstáculos.

La apuesta de Sadat—que imitaron muchos jefes de Estado del mundo musulmán en los años siguientes—consistía en alentar la emergencia de un movimiento islamista que consideraba socialmente conservador, y que le apoyaba políticamente, como contrapartida de una autonomía cultural e ideológica bastante amplia de la *intelligentsia* islamista, y de un mayor acceso de la burguesía piadosa a determinados sectores de la economía privatizada. Sadat pertenecía a este tipo de islamistas que se consideraban capaces de encauzar la irrupción de grupos radicales que pretendían subvertir el orden social.

Este *gentleman's agreement* se acabó en 1977. Ese año se inició con revueltas contra la política de apertura económica, cuyas consecuencias sociales eran temidas por la población. Luego, un grupo islamista radical, la Sociedad de los Musulmanes (a la que la policía denominaba al takfir wa-l hijra, 'excomunión y hégira') se enfrentó al poder, tomó como un rehén a un ulema y le asesinó. Por último, en octubre, el mes siguiente al proceso del grupo, Sadat se desplazó a Jerusalén para firmar la paz con Israel, lo que provocó la ruptura de las relaciones que había establecido con la *intelligentsia* islamista y la burguesía piadosa.

La irrupción en la escena política de al takfir wa-l hijra puso de manifiesto que el movimiento islamista no se reducía a los «moderados» mimados en aquel momento por el régimen, que no supieron atraer a una franja radical que en los años siguientes crecieron y se decantaron por el terrorismo. Este grupo, por su carácter extremista, sorprendió a todo el mundo musulmán,

al margen de Egipto, y el calificativo *takfiri* ('el que excomulga a los demás musulmanes') pasó a formar parte del árabe corriente para designar a los elementos más sectarios del movimiento. Creado en los campos de confinación naseristas a finales de los años sesenta entre los estudiantes detenidos en ocasión de las redadas de 1965, estaba liderado, en 1977, por un joven ingeniero agrícola, Shukri Mustafa, que llevó al límite el pensamiento de Qotb, inacabado por el asesinato de su autor en 1966.

En su opinión, si el mundo contemporáneo sólo era jahiliyya, sociedad aislámica, esto significaba que nadie era realmente musulmán, excepto sus discípulos. Interpretando los textos sagrados a su manera, como un iluminado, Shukri pronunció el takfir: declaró kafir ('impío', 'no musulmán') a todo el mundo, a excepción de sus adeptos. Y, de acuerdo con la doctrina islámica, el kafir puede ser asesinado. Entonces, sobreinterpretando las ideas de Qotb, que predicaba la «separación» respecto a la jahiliyya, sin precisar si este concepto era una simple abstracción espiritual o una ruptura total, Shukri apartó a sus fieles del mundo impío. Les hacía vivir en cuevas del Alto Egipto o en viviendas comunitarias, pretendiendo imitar al pie de la letra la hijra (hégira) del Profeta, la ruptura fundadora del Islam, que abandonó La Meca idólatra donde su vida corría peligro para refugiarse en Medina. Desde estos lugares de exilio interior, Shukri, cuando su grupo fuera lo bastante fuerte, contaba con llevar a cabo la conquista de Egipto en el que derrotaría a la jahiliyya y establecer el verdadero Islam, como el Profeta había conquistado La Meca, donde entró triunfalmente ocho años después de haber huido de ella.

La secta hacía proselitismo en los medios modestos que se habían quedado al margen del liberalismo económico de la época de Sadat, y les ofrecía un proyecto de vida comunitaria caracterizada por la ruptura de todas las relaciones que mantenían con la sociedad egipcia de jahiliyya, en particular las uniones matrimoniales. Shukri arreglaba los matrimonios a su conveniencia, lo que motivó las quejas de las familias cuyas hijas, hermanas o mu-

jeres habían sido «raptadas», pero sin que el Estado interviniera contra un movimiento que seguía siendo marginal y que no suponía ningún peligro político a corto plazo. Los adeptos, a los que Shukri prohibía ser funcionarios del Estado impío, vivían del comercio a pequeña escala; algunos fueron enviados a trabajar al Golfo, desde donde mandaban sus remesas. En la práctica social de la secta, todo evocaba un apaño zafio de gente humilde, que proponía a su nivel una respuesta a las tensiones que vivían sus miembros en el Egipto posnaserista de la apertura económica.

Las autoridades religiosas rechazaron las ideas de Shukri, asimiladas por un clérigo, el ulema de Al Azhar, el jeque Dhahabi, al jarijismo, una doctrina de los primeros tiempos del Islam que pronunciaba el takfir contra todo musulmán acusado de haber pecado. Más tarde, el conflicto entre la Sociedad de los Musulmanes y otro grupo islamista radical que había captado aparte de sus adeptos desembocó en un enfrentamiento armado, puesto que Shukri consideraba que cualquier disidente que se iba de la secta abandonaba *ipso facto* el Islam y merecía el castigo que se infligía a los apóstatas, la muerte. La policía detuvo entonces a algunos adeptos por atentar contra el orden público, y Shukri, para conseguir su liberación, tomó como rehén al jefe Dhahabi. La negativa de las autoridades a negociar acabó con el asesinato del ulema, seguido por el arresto, juicio y ejecución de Shukri.

En las relaciones que mantenía el régimen de Sadat con el movimiento islamista, el proceso de al takfir wa-l hijra marcó el fracaso de la estrategia del poder: cooptar a la *intelligentsia* estudiantil de las gama'at islamiyya y a la burguesía piadosa de los Hermanos Musulmanes para evitar ser desbordado por la juventud urbana pobre. Durante el proceso, el juez militar incriminó, además de a Shukri, a los islamistas en general e incluso a la institución religiosa, es decir, a Al Azhar, a pesar de que uno de sus miembros había sido asesinado. Se la consideró incapaz de inculcar el «verdadero Islam» a la juventud, lo que la llevó a caer bajo la influencia de un «charlatán» como Shukri. Este asunto fue el preludio de la ruptura de todo el movimiento con

el régimen, a causa del viaje de Sadat a Jerusalén, que tuvo lugar al mes siguiente del proceso. El rais no podía evitar que se pusiera en entredicho su política, que en estos medios se calificaba de «paz vergonzosa con los judíos». Se disolvió la Unión de Estudiantes, los bienes de las gama'at fueron intervenidos y la publicación mensual de los Hermanos Musulmanes fue víctima de la censura.

Sin embargo, a medida que aumentaba la tensión entre el poder y los islamistas, estos últimos seguían sin conseguir formar un frente unido. M. Telmesani y sus seguidores se presentaban como oponentes respetuosos del régimen. Las páginas publicitarias de su publicación mensual, llenas de propaganda de sociedades pertenecientes a los Hermanos enriquecidos durante su exilio en el Golfo, también contenían numerosos anuncios de las sociedades con capital estatal. La componenda entre la burguesía piadosa y el poder, así como su complementariedad, no se habían visto afectadas por las vicisitudes políticas, y no podía hacer inclinar a la primera hacia una estrategia de derrocamiento violento del poder. Pero, a falta de una actitud de oposición sin compromiso, ésta perdió el contacto con los militantes más radicales, surgidos del medio estudiantil y de la juventud urbana pobre, que tomaron por su cuenta la iniciativa de enfrentarse a Sadat.

La radicalización de la oposición islamista después de 1977 se tradujo, en primer lugar, por la oscilación de la base de las gama'at: la predicación en los campus se transformó en una acción clandestina en los cinturones pobres de las aglomeraciones urbanas egipcias (El Cairo, Alejandría, y las grandes ciudades del Alto Egipto, Asiut y Minia). La mayor parte de los inculpados detenidos después del asesinato de Sadat y de la insurrección de Asiut en octubre de 1981 eran originarios de esas zonas. Los estudiantes más politizados se agrupaban en una nebulosa de grupos, la Organización de la Yihad. Un joven ingeniero electricista, Abdesalam Faraj, se convirtió en su teórico, con un opúsculo cuyo título Al Farida al Gha'iba ('el imperativo ocultado' o 'la

obligación que falta') se refería a la obligación de los ulemas de pronunciar la yihad contra cualquier gobierno que no aplicara el Islam (aunque se proclamara musulmán). En sus páginas podía leerse que los clérigos religiosos eran reos de traición; esto le autorizó, provisto de su título de electricista e imbuido de las obras de Ibn Taimiyya, al que citaba en un edición ampliamente difundida por Arabia Saudí, a ocupar su puesto y a proclamar la yihad contra Sadat, «apóstata del Islam, que se alimentaba en las mesas del imperialismo y del sionismo». Este texto, que provocó el asesinato del rais, y que se inscribía en la ideología de Qotb, expresaba la ruptura interna de la *intelligentsia* islamista y, más tarde, resultó ser un obstáculo insuperable para el movimiento egipcio. Además de denunciar al poder «impío», de hacer un llamamiento a la acción violenta para derrocarlo y de su condena de la traición de los ulemas, criticó sin piedad el componente «moderado» del movimiento.

En su opinión, los Hermanos Musulmanes, al cultivar una oposición legal al sistema, subestimaban su carácter fundamentalmente impío, y su participación en él no hacía más que reforzarlo. Para instaurar el Estado islámico, Faraj y sus conjurados llevaron a cabo una acción de fuerza: el asesinato de Sadat durante el desfile militar para conmemorar la travesía del canal de Suez, el 6 de octubre de 1981. Consideraban que esta acción desencadenaría una sublevación de las «masas», que sería el preludio de una «revolución popular». En los interrogatorios que siguieron a las detenciones, los inculpados utilizaron estas expresiones refiriéndose a Irán donde la revolución acababa de triunfar. Pero los islamistas iraníes habían sabido movilizar, unidos, bajo el báculo de un clérigo, el ayatolá Jomeini, a la juventud urbana pobre, a los comerciantes del bazar e incluso a las clases medias laicas. En cambio, Faraj y sus amigos se habían apartado de la burguesía piadosa egipcia, vilipendiando a los clérigos religiosos, a los que «La obligación que falta» había convertido en su blanco principal. Fueron incapaces de transformar su atentado en una revuelta general en nombre del Islam, de

aglutinar a los grupos de oposición contra el régimen «impío». Sin embargo, en el momento del asesinato de Sadat, la impopularidad del rais, que acababa de llenar las cárceles con gente de todas las tendencias políticas, incluso las más moderadas, había llegado a su cenit, arrastrándole a una confinación paranoica. Mientras, el vicepresidente Mubarak asumió la sucesión y una insurrección dirigida por la Organización de la Yihad en Asiut fue reducida por los paracaidistas, y los militantes radicales fueron acorralados en los barrios populares. A continuación, la jerarquía de Al Azhar hizo muchos esfuerzos para demostrar que las ideas de Faraj y sus compañeros eran «desviacionistas» y que no estaban fundamentadas en las ideas de Ibn Taimiyya. Vilipendiados por los activistas, los ulemas replicaron que ellos eran los únicos habilitados para interpretar los grandes textos de la tradición islámica, que no estaban al alcance de los «ignorantes», a pesar de sus títulos de «electricistas». Sin embargo, la política saudí de difusión masiva de estas obras, que eran las favoritas de los clérigos wahabitas, fue la que las puso al alcance de la juventud radical escolarizada.

El caso egipcio a finales de la década de los setenta fue la primera ilustración del fracaso político que sufrieron los islamistas cuando sus tres componentes estaban desunidos. Pero también expresaba el punto muerto de un régimen que, con la esperanza de mantener el orden social, quiso aliarse con la burguesía piadosa y utilizar a la *intelligentsia* islamista «moderada», permitiendo que ésta controlara la moral y la cultura, y dejando que la primera tuviera acceso a la economía privatizada. Porque, después del viaje de Sadat a Jerusalén y de la paz con Israel, las orientaciones del Estado egipcio se enfrentaron con los valores esenciales de este movimiento, incluso el de los grupos más moderados: la hostilidad respecto a los judíos en general y el Estado hebreo en particular. El régimen cayó pues en su propia trampa: el discurso de la *intelligentsia* islamista, que era bien recibido porque atacaba a la izquierda, se convirtió en un factor de inestabilidad al aglutinar y radicalizar a la oposición. El componente burgués

del movimiento, aunque no se implicó en la vía del enfrentamiento, fue desbordado por grupos de jóvenes urbanos pobres y estudiantes partidarios de la yihad.

A pesar de su fracaso inicial, los islamistas egipcios desempeñaron sin embargo un papel de precursores. Su ejemplo sirvió de elemento de reflexión y propició la emulación de los militantes incluso en la África subsahariana o en Asia central, gracias al prestigio del país donde se había fundado el grupo de los Hermanos Musulmanes y donde había vivido Sayyid Qotb.

4

ISLAMISMO, *BUSINESS* Y TENSIONES ÉTNICAS EN MALAISIA

En los inicios de los años setenta, Malaisia irrumpió súbitamente en el espacio ideológico islámico. En esta época, este país, que se consideraba que estaba situado en la periferia del mundo musulmán, sorprendía a los viajeros cuando veían que muchas mujeres jóvenes, que hasta entonces vestían el sarong de colores tradicional del sudeste de Asia, enarbolaran entonces el «atuendo islámico» que las estudiantes de las gama'at islamiyya[1] habían puesto de moda en los campus egipcios. En las calles de Kuala Lampur, las mezquitas estaban equipadas con altavoces por los que resonaban las arengas de los predicadores del Viernes, exhortando a los fieles a convertirse en «verdaderos musulmanes», y que citaban a Mawdudi en las prédicas. Había surgido un poderoso movimiento islamista. Conocido con el nombre de dakwah (del árabe da'wa: el llamamiento al Islam y a la predicación), se había extendido gracias al empuje de un acontecimiento traumático, las revueltas del 13 de mayo de 1969. De la misma manera que en Egipto, a finales de la década de los sesenta, la rei-

1. Sobre la emergencia islamista en Malaisia durante los años setenta, puede consultarse la completísima obra de Judith Nagata, *The Reflowering of Malaisian Islam. Modern Religious Radical and Their Roots*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1984. Véase también el análisis de un observador comprometido, Shandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaisia*, Petaling Jaya, Penerbit Fajar, 1987. Muchos elementos se hallan por otra parte en los artículos de N. John Funston, «The Politics of Islamic Reassertin: The Case of Malaisia», en A.Ibrahim, S. Siddique y Y. Husain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1985, y Manning Nash, art. cit.

vindicación islamista emergió bajo el nacionalismo árabe, el conflicto de 1969 en Malaisia puso de relieve la fragilidad del proyecto nacionalista local y dio paso a la expresión política de la religión, que en este caso se entremezclaba con conflictos étnicos y con la desigual distribución de la riqueza entre los malayos «de origen» y los descendientes de inmigrantes chinos.

En este país joven, independiente desde 1957, estratégicamente situado en los estrechos que separan los océanos Índico y Pacífico, la colonización inglesa había importado masivamente indios y sobre todo chinos. Los primeros trabajaban en las plantaciones de heveas y los segundos hacían fructificar el comercio, en particular el marítimo (en el que destacaba Singapur, que pertenecía a la Malaisia colonial). En el momento de la Independencia, los chinos, que representaban un amplio tercio de la población, controlaban casi toda la riqueza. La gran mayoría de ellos no eran musulmanes. Los malayos de origen, o bumiputra, fieles al Islam, que habían llegado en el siglo XIV a los estrechos en los barcos de los comerciantes omaneses e indios, se mantuvieron muy al margen de la modernización. Constituían un poco más de la mitad de los ciudadanos del nuevo país (los indios, en parte musulmanes, representaban el 15 por 100 restante) y vivían, en su mayoría, en comunidades rurales o *kampung*.

El primer reto del Estado independiente fue conseguir un difícil equilibrio étnico: mucho más numerosos, los bumiputra reclamaban una nueva distribución de la riqueza. El régimen en el poder, del que formaban parte las elites de las tres comunidades sobre la base de la distribución de fuerzas del final de la época colonial, estaba sometido a la presión de la juventud malaya de origen, que emigró en masa a las ciudades, pasó sin transición del mundo analfabeto y tradicional del campo, con una economía de subsistencia, a la ciudad china, extravertida, que disponía de filiales en ultramar y de una cultura escrita. En este contexto se produjeron las revueltas de 1969, que se convirtieron en un pogromo antichino, con el saqueo de sus comercios, y amenazaron la capacidad del Estado malayo para dirigir una sociedad multiétnica.

Los jóvenes bumiputra que estudiaban en la ciudad estaban culturalmente en desventaja a causa de la supremacía del inglés.[2] Su lucha por imponer la lengua malaya (con la que la mayor parte de los chinos tenían dificultades) era el elemento central de sus reivindicaciones. Después de las revueltas, el poder cedió en este punto, abriendo la vía a una política sistemática de «discriminación positiva»: los malayos de origen tendrían prioridad para entrar en la universidad estatal y para obtener empleos públicos, así como puestos de trabajo como funcionarios con cargos directivos en detrimento de los chinos. El nuevo equilibrio que se instauró a partir de los años setenta supuso la transferencia de una parte de la riqueza china a los bumiputra. Entre ellos, una elite restringida controlaba el otorgamiento de las autorizaciones y los permisos, los consejos de administración, etc. También se exhortó a los chinos a acrecentar sus beneficios para compartirlos mejor.

Pero durante la década de los setenta la masa de jóvenes de origen malayo obtuvo pocos beneficios de esta renta política. Enfrentados a unas mutaciones rápidas y dramáticas, en las que se mezclaban el éxodo rural, la explosión demográfica, el paso brusco a la alfabetización, necesitaban definir su identidad frente a los chinos, para justificar sus aspiraciones a dominar el país. Pero el folclore del *kampung* disponía de pocos recursos frente a la cultura sofisticada de la ciudad china. Iba a ser el Islam, en su forma militante, el que se encargaría de esta función. Al igual que en Egipto y en otros países, éste dio respuestas a los profundos cambios estructurales que caracterizaron esta década, proporcionó un lenguaje que hizo crecer la esperanza entre sus adeptos de que amparándose del poder, controlarían el cambio en vez de sufrirlo. En el caso malayo se añadía la especificidad ét-

2. Que evoca los conflictos sociales y generacionales en torno al uso que hacía del francés o del árabe clásico la elite del norte de África en la misma época.

nica: la exacerbación de la identidad cultural islamista proyectó a los jóvenes bumiputra rurales al mundo urbano, situándoles en pie de igualdad con las demás etnias, establecidas en las ciudades desde hacía más tiempo. El islamismo malayo fue también, para los que se adherieron a él, el indicador por excelencia de la diferencia identitaria. Esto explica la amplitud de su éxito, mucho más precoz y masivo que en Oriente Medio.

El movimiento más importante, el ABIM (Liga de la Juventud Musulmana Malaya), fue un grupo activo a partir de 1971. Su objetivo consistía en convertir a esos jóvenes en «mejores musulmanes», en incitarles a «purgar» su Islam rural de las creencias sincréticas que recordaban el hinduismo antiguamente implantado en la península Malaya, y en «civilizarles» al mismo tiempo. Los intelectuales islamistas del ABIM, procedentes del medio estudiantil, ofrecían a sus adeptos una religión urbana, basada en textos escritos (en particular las traducciones en malayo de Mawdudi). Su discurso rupturista culturalmente se basaba en un concepto ambiguo de la sociedad islámica ideal con el que podían identificarse diferentes grupos sociales. Sus seguidores estaban dispuestos a implicarse políticamente de formas diversas, que tanto podían conmocionar el orden establecido como consolidarlo.

Pero, durante esta década, el descontento iba en aumento: el mundo campesino malayo estaba marginado y sus miembros menos instruidos malvivían de sus empleos en las nuevas fábricas de subcontratación de productos japoneses, taiwaneses o coreanos, creadas por chino-malayos, que sacaban partido de los bajos salarios locales. En 1974, tuvieron lugar en Baling, una ciudad del norte del país, unas violentas manifestaciones de estos jóvenes de origen rural proletarizados. Los estudiantes practicaban la agitación política junto a los okupas, que protestaban contra sus condiciones de vida en las periferias urbanas. El ABIM les apoyaba, y su dirigente, Anwar Ibrahim, recién salido de la universidad y con sólo veintisiete años, lo pagó con dos años de cárcel. El poder estipuló entonces unos límites que los intelectuales islamistas procedentes del movimiento estudiantil no podían sobrepasar. Se les permitía rezar, abrir escuelas, crear asociaciones caritativas en torno a la red de las mezquitas para ayudar y organizar el paso al mundo urbano moderno y capitalista de la juventud pobre procedente del campo, pero en ningún caso podían trastocar el orden establecido proporcionando al descontento una expresión religiosa.

Además del ABIM, el país contaba con el espectro completo del movimiento islamista, desde el equivalente local de los Hermanos Musulmanes hasta los grupos extremistas armados y las sectas. El PAS (Partido Islámico de Malaisia), con representación en el Parlamento, que a veces participaba en las coaliciones gubernamentales, y cuyas plazas fuertes se hallaban en el Estado rural del Kelantán, donde su presidente era elegido a menudo *chief minister*, formaba parte del sistema en el que desempeñaba un papel de oposición legal perfectamente circunscrito. Era un partido antiguo, fundado en 1951, que se dedicaba permanentemente a una sobrepuja de islamización a la que se veía arrastrado el poder, si no quería ser considerado impío. Esta huida hacia adelante se convirtió en un ritual político malayo, conocido con el nombre de kafir-mengafir ('tratarse mutuamente de kafir, de impío'). Ésta se traducía siempre por una mayor cantidad de fondos públicos destinados a la islamización y por la multiplicación de decretos para organizar el tiempo de trabajo de los funcionarios musulmanes en función de sus horarios de rezos o del Ramadán, para codificar el uso del velo, obligar a las empresas de restauración a ofrecer a los consumidores productos halal, etc. En los años setenta, el PAS, a pesar de todo, tenía poca incidencia en la juventud urbana, entre la que florecían los movimientos estudiantiles de dakwah.

Por entonces, en el otro extremo del movimiento islamista surgió una secta con un objetivo ambiguo. Con el nombre de Darul Arqam,[3] fue fundada por un predicador iluminado, Ashaari

3. Su nombre ('La morada de Arqam') procede de un seguidor del Profeta, que le ofreció su hospitalidad.

Mohamed, que había creado una especie de Tebaida islámica pura. Los adeptos vestían largas chilabas de estilo árabe blancas o verdes, y se ceñían la frente con un gran turbante negro. Las mesas y las sillas, así como los televisores, estaban prohibidos. Darul Arqam había establecido, tanto en Malaisia como en los países de la región, una cuarentena de comunidades de vida «islámica», más de doscientas escuelas, asociaciones caritativas y dispensarios especializados en particular en la rehabilitación «islámica» de jóvenes toxicómanos, así como unidades de fabricación y de venta de productos alimentarios halal. Este grupo, sin llegar a alcanzar el radicalismo de al takfir wa-l hijra en Egipto, exhortaba a la ruptura, en la vida cotidiana, con el entorno «impío». Socializaba a sus seguidores en un medio cerrado considerado como un prototipo del verdadero Estado islámico que había que construir. Por último, siguiendo los pasos de la revolución iraní o de otros movimientos de Oriente Medio, y bajo el impulso de militantes que regresaron del extranjero, los militantes más radicales debían ponerse de manifiesto predicando la yihad y exaltando el martirio, mientras se entrenaban con acciones contra los templos hindúes, símbolos de impiedad. La figura más destacada del grupo fue un joven militante incontrolado del PAS, influenciado por una estancia de estudios en Libia—de donde volvió con el apodo de «Ibrahim Libia»—, que fue abatido por la policía en 1985.

Durante la década que siguió a las revueltas de 1969, el poder malayo, encarnado por una coalición de los tres partidos étnicos dominada por el de los malayos de origen, la UMNO (United Malay National Organization), intentó promover la islamización con el fin de ofrecer una retribución simbólica y un orgullo religioso a los musulmanes, pero sin marginar a las otras comunidades, que formaban el 40 por 100 de la población, entre la que se hallaban los hombres de negocios chinos, las gallinas de los huevos de oro del sistema. Tenían que controlar que la dakwah no les afectara demasiado. Así, el Estado reafirmaba regularmente su carácter secular impidiendo que las «leyes islá-

micas» afectasen a los ciudadanos no musulmanes y protegiéndoles de las iniciativas intempestivas de los predicadores radicales. El dispositivo de control de la islamización establecido por el Estado «secular» fue pues uno de los principales y también paradójicos retos de la situación malaya.

En la segunda mitad de la década de los setenta, el PAS se asoció con la coalición gubernamental. A cambio de la promesa de una mayor islamización de la comunidad de los malayos de origen, contribuyó a garantizar el orden en su seno. Pero su implantación exclusivamente rural no le permitió acceder a los principales abcesos de fijación de la crisis social en las periferias urbanas y en los campus. En estos medios no pudo desempeñar un papel de mediador al servicio del régimen, y en 1978 fue eliminado del gobierno. Una vez más, al igual que en Egipto, el régimen intentó que el movimiento islamista se convirtiera en un socio «moderado», a través del cual pudiera promover medidas morales que permitieran evitar cualquier conmoción de la jerarquía social.

Después de que el PAS fuera eliminado, el poder encontró a su jóker islamista en la persona del joven dirigente del ABIM, Anwar Ibrahim, cuyo ascenso meteórico fue seguido por un ignominioso descenso a los infiernos. En 1975, fue liberado de la cárcel. Bajo su dirección, el movimiento islamista adquirió una extraordinaria popularidad entre los nuevos ciudadanos, escolares o estudiantes, y su carisma provocó conversiones en masa. En 1982, en medio de la sorpresa general, Anwar se adhirió al partido gubernamental UMNO a petición del primer ministro Mahathir Mohamed.[4] Este último le cooptó para que apoyara a su

4. Para el desarrollo de la islamización en Malaisia en los años ochenta y noventa, véase Chandra Muzaffar, «Two Approaches to Islam: Revisiting Islamic Resurgence in Malaisia», no publicado, mayo de 1995; y David Camroux, «State Responses to Islamic Resurgence in Malaisia: Accomodation, Co-option, and Confrontation», *Asian Survey*, septiembre de 1996, p. 852 y ss. Muchos datos factuales, traducidos de la prensa local, en Laurent Metzger, *Stratégie islamique en Malaisie (1975-1995)*, París, Harmattan, 1996.

régimen, mientras que Anwar vio en ello la ocasión de situar a sus hombres y de infiltrarse en el sistema con el objetivo de islamizar el Estado desde dentro. Mahathir, que ya era ministro en los años setenta, desempeñó un papel central en la política estatal de islamización e intentó evitar que grupos de dakwah incontrolados la monopolizaran. Para ello, propició la edificación de grandiosas mezquitas, la organización de concursos de recitación del Corán con generosos premios, controló la peregrinación a La Meca, creó numerosas facultades de ciencias islámicas y shari'a, etc. Con la llegada de Anwar al gobierno, se aceleró la islamización promovida por el Estado. Todos los alumnos o estudiantes musulmanes estaban obligados a seguir cursos de islamismo, que también permitían proporcionar empleos a los titulados de las facultades de shari'a creadas anteriormente. En 1983 se inauguró en Kuala Lampur una Universidad Islámica Internacional. Presidida por Anwar, la dirigía un universitario saudí de origen egipcio,[5] perteneciente al movimiento «wahabita-islamista» descrito precedentemente. La enseñanza se realizaba en inglés y en árabe y su objetivo era formar a elites islamistas internacionales, imbuidas del concepto de la «islamización del saber», según el cual el objeto de toda ciencia, exacta o humana, era glorificar la revelación divina, encarnada en su forma sublime por el Islam. Los diplomados de esta universidad, dotada con numerosas becas procedentes del Golfo, fueron formados para reproducir el *establishment* islamista conservador internacional y, más tarde, trabajar en el sistema bancario islámico, las administraciones de la Organización de la Conferencia Islámica, las ONG islámicas, etc.

5. Nacido en La Meca en 1936, y rector de la Universidad Islámica Internacional desde 1988, el doctor Abdulhamid Abu Sulayman pertenece al *establishment* islamista internacional. Fue secretario general de la WAMY (World Assembly of Muslim Youth), un órgano de la Liga Islámica Mundial, de 1973 a 1979, y es autor de numerosas obras, entre ellas *Towards an Islamic Theory of International Relations*, Herndon, International Institute of Islamic Thought, 1993.

En la propia Malaisia se puso en marcha un sistema bancario islámico[6] en 1983, cuando Anwar era ministro de Finanzas, con la creación del Bank Islam, en el que el propio primer ministro Mahathir en persona abrió la cuenta número uno. El poder malayo pretendía atraer los ahorros de los asalariados y de las clases medias bumiputra instaladas recientemente en las ciudades, influenciadas por la ideología de la dakwah y enriquecidas desde que, después de las revueltas de 1969, la «nueva política económica» empezó a realizar importantes transferencias de riqueza de los chinos hacia algunos malayos de origen. Éstos debían manifestar su adhesión al régimen con este tipo de productos financieros halal; los fondos eran gestionados por jóvenes «banqueros musulmanes», el florón de la burguesía financiera piadosa. Esto permitía también proporcionar empleo a los licenciados en estudios religiosos en los *shari'a boards*, encargados de verificar que las transacciones y las inversiones no estuvieran regidas por la práctica de la tasa de interés, que se asimilaba a la usura y que, como tal, estaba prohibida por la ideología islamista.

Anwar Ibrahim arrastró con él a los círculos del poder a la elite de estudiantes islamistas malayos, otorgándoles cargos con poder e influencia. Con esta práctica, se disuadía a los que se beneficiaban de esta política de adherirse a una interpretación revolucionaria de su ideología, que podía convencerles de poner en tela de juicio el orden establecido. Sin embargo, en el movimiento islamista malayo, además de los militantes del PAS, hostiles al régimen, pero limitados a sus bastiones provinciales, persistían algunos grupos que no habían cedido a los cantos de sirena del gobierno para atraerles. La secta Darul Arqam era uno de ellos. Ésta preocupaba a los servicios de Mahathir Mohamed por cuanto algunos altos funcionarios se habían adherido a ella, de la que se sospechaba que tenía el objetivo de infiltrar a sus militantes y de hacerse con el poder, a pesar de que sus miembros procedían básicamente de la juventud urbana humilde. A me-

6. Sobre el sistema bancario islámico, véase la segunda parte, cap. 4.

diados de la década de los noventa, Darul Arqam contaba con unos diez mil adeptos y entre cien y doscientos mil simpatizantes. Su haber fue estimado en 120 millones de dólares, procedentes de sus actividades comerciales. Su dirigente, que vivía en el exilio desde 1988, multiplicaba los ataques contra la corrupción del régimen en nombre del Islam.

Para el poder, que llevaba a cabo una política de promoción de la economía y de los bancos islámicos y que había tomado otras medidas destinadas a regimentar a la juventud urbana y a favorecer a la burguesía piadosa para ganarse su apoyo, las críticas de la secta le resultaban inaceptables porque cuestionaban su propia legitimación religiosa. Pero la destrucción del movimiento representó un proceso de largo alcance a causa de la susceptibilidad que despertaba todo lo que hacía referencia al Islam. A partir de 1986, una obra de Ashaari Mohamed fue incluida en el índice. En ella, el autor pretendía haber tenido un encuentro con el Profeta y preparaba a sus adeptos para la llegada del Mahdi, del mesías, con el que algunos le habían identificado. Finalmente, en el verano de 1994, una notificación del Consejo Nacional de las Fatwas de Malaisia declaró «desviacionista» a la secta y sus actividades se consideraron ilegales. Extraditado de Tailandia donde se había refugiado, el fundador protagonizó un acto de arrepentimiento público en la televisión, mientras la policía desmantelaba instituciones educativas, caritativas y comerciales del grupo y cerraba sus comunidades. Al igual que en Egipto, el gobierno malayo concedió una amplia autonomía a los movimientos islamistas, siempre que éstos predicaran la moral y establecieran un control en las poblaciones eventualmente turbulentas. Pero no les permitió constituirse como contrapoder y amenazar al régimen en nombre de la propia legitimidad religiosa. Lo que le ocurrió en 1994 a Darul Arqam sólo fue el ensayo de otro enfrentamiento, de una amplitud inconmensurable, que tuvo lugar cuatro años más tarde. En este caso, la víctima fue Anwar Ibrahim.

El conjunto de este dispositivo debía consolidar y estructurar

a la nueva clase media piadosa, educada en la ciudad pero de origen rural. Su éxito, hasta finales de los años noventa, fue debido a la inserción de Malaisia en el capitalismo asiático en plena expansión, sobre todo a través de los empresarios de etnia china. Estos medios aceptaron sin demasiadas reticencias la política de discriminación, que les era desfavorable, porque de hecho eran los principales artífices y beneficiarios de la apertura económica del país al extranjero. A cambio, la financiación de la islamización no constituía una carga excesiva. En cuanto a los jóvenes chinos que no tenían acceso a las universidades malayas, realizaban sus estudios en Australia o en Occidente, gracias a la solidaridad de su comunidad, donde obtenían titulaciones de un nivel muy superior a la de sus compatriotas musulmanes educados en el propio país.

Tras el «milagro asiático» de la década de los noventa, Mahathir presentó a su país como el fruto de la beneficiosa unión entre el Islam riguroso y el capitalismo moderno. En su emblema figuraban las torres gemelas en forma de minarete de la compañía petrolera nacional, el edificio más alto del mundo, inaugurado en Kuala Lampur en 1997, que era el orgullo del régimen. Aspiraba a la hegemonía en el espacio ideológico islámico, frente a los Estados árabes del Golfo cuya prosperidad dependía únicamente de la renta del petróleo. Líder incansable de las causas musulmana y tercermundista, el primer ministro, que opinaba que «los valores occidentales son valores occidentales, y los valores islámicos son valores universales», en 1992 fundó un Instituto para la Comprensión Islámica (IKIM), para difundir en todo el mundo el modelo malayo de islamización. El IKIM ponía de relieve la «modernización» y la compatibilidad con el mercado y las relaciones interétnicas, multiplicando los coloquios y los seminarios, en particular en Occidente.

Pero a causa de su extremada dependencia de los mercados exteriores, que financiaban la islamización y la discriminación positiva en el interior del país, Malaisia sufrió de pleno la crisis asiática de 1998. La víctima más destacada de este desastre fue el

intelectual islamista que Mahathir había convertido en su sucesor y delfín, y en la clave de la adhesión al régimen de la juventud reislamizada, Anwar Ibrahim. Sospechoso de haber querido deshacerse del primer ministro, Anwar fue obligado a dimitir de sus funciones, encarcelado, golpeado durante su detención y vilipendiado públicamente como sodomita[7] por una prensa sometida al poder. Centrando sus ataques en una cuestión de moralidad privada, el régimen daba en el blanco del dispositivo ideológico de la *intelligentsia* islamista, que traducía las relaciones sociales a normas morales. En un primer momento, Anwar y sus numerosos defensores de la juventud malaya sólo pudieron aducir que se trataba de una calumnia, puesto que su doctrina castigaba cualquier comportamiento que se considerara «desviado». En este sentido, cayó en su propia trampa al no poder recurrir a la defensa de la vida privada de un individuo, porque era tributaria de una concepción moralmente totalitaria de la sociedad. Pero, al margen de este aspecto, la evicción de Anwar fue el revelador de las relaciones entre la *intelligentsia* islamista y el poder. El primer ministro se deshizo con mayor facilidad del antiguo dirigente del ABIM por cuanto consideraba que la juventud urbana había sido socializada por la islamización y su moral, y porque una parte de aquélla se había identificado con un sistema gracias al cual había tenido acceso a un cierto ascenso social. La impotencia política de Anwar y de sus seguidores, a pesar de una amplia campaña de apoyo, puso de relieve que la cooptación privó a la *intelligentsia* islamista, en un primer momento, de su capacidad de movilización, y quedó aprisionada en sus propias contradicciones por un régimen autoritario al que, en definitiva, había ayudado a consolidar. El régimen prosiguió, sin Anwar, la política de islamización, acentuando el carácter totalitario de las

7. Sobre los hechos acontecidos durante el otoño de 1998, véase en particular los análisis de un testigo, Raphaël Pouyé, *Mahathir Mohamad, l'Islam et l'invention d'un «universalisme alternatif»* [memoria], Institut d'Études Politiques de Paris, noviembre de 1998.

prohibiciones morales, en un contexto de recesión económica. En enero de 1999, el gabinete del primer ministro anunció que las parejas musulmanas deberían disponer a partir de entonces de un carnet provisto de un chip para demostrar su estatuto matrimonial, verificó si las personas de sexo opuesto que vivían juntas estaban casadas, y debían ser detenidas acusadas del crimen de khalwa, o «proximidad cercana»[8] ilegal... El carácter dictatorial del régimen, consolidado por las elecciones celebradas bajo un estrecho control en noviembre de 1999, pretendía reforzarse ideológicamente con la difusión de una moral islámica, cuyo puntilloso control causó varios escándalos que tuvieron una amplia resonancia.[9] Como reacción, se produjo una evolución en las propias líneas de los intelectuales islamistas, anteriormente mimados por el poder y dispuestos a justificar su política. Liberado de la cárcel y expulsado de Malaisia gracias a la presión internacional, el amigo de Anwar, M. Anees, en ocasión de una visita a Estados Unidos realizó unas declaraciones en un tono nuevo. Intelectual de origen paquistaní, crítico acérrimo del Occidente impío en las columnas del periódico que había fundado, hizo un balance de su itinerario ideológico y de la pesadilla vivida en las cárceles de Mahathir Mohamed: «Durante toda mi vida adulta, como tantas otras personas en el mundo musulmán, veía en todas partes complots de Occidente cuyo único objetivo era mantenernos con la cabeza bajo el agua. Sin embargo, después

8. Noticia aparecida el 28 de febrero de 1999 (agradezco a David Camroux que me lo indicara).

9. Así, un agregado de la embajada tailandesa fue perseguido por la policía religiosa al haber sido encontrado en la habitación de un hotel con su esposa, y no haber podido probar a la policía, provista de lectores magnéticos, la validez de su matrimonio. El hermano mayor de Anwar Ibrahim también fue víctima de este tipo de celo, aunque la joven con la que se encontraba era su segunda esposa (para la shari'a la poligamia es una práctica legal). A la prensa, sometida al régimen, le faltó tiempo para ironizar sobre la líbido de la familia, pero tuvo que retractarse y aceptar que la poligamia estaba santificada por las conminaciones islámicas que había que respetar en cualquier circunstancia...

de la experiencia reveladora que he vivido, mis amigos de Occidente han conseguido salvarme, mientras que Mahathir, un musulmán, ha hecho todo lo posible para destruirme. [...] Ha demostrado que, aunque se proclama musulmán, en su corazón no hay lugar para la compasión. La tiranía es el resultado y la constatación del fracaso de su concepto de "valores asiáticos". Mi tragedia y la de Anwar deberían hacer reflexionar profundamente a nuestros correlegionarios musulmanes cuando hacen una valoración de Occidente y de su papel en el mundo. En el momento en que estamos preparándonos para construir nuestro destino colectivo en el siglo XXI, ¿qué valores nos serán más provechosos, los de Mahathir o los de Jefferson? El propio Mahathir ha escogido en mi lugar».[10] Este tipo de evolución de ciertos intelectuales islamistas, que intentaban salir del dilema faustiano al que habían sido arrastrados por un régimen autoritario que les había instrumentalizado, y que descubrían la democracia, puede verse también en otros países musulmanes en los últimos años del siglo XX (como veremos en la tercera parte de este libro). En la Malaisia posterior a 1970, esta evolución se inscribe al final de un largo proceso de captación del vocabulario del Islam militante por parte del Estado, que le permitió circunscribir y neutralizar a la juventud urbana pobre malaya, integrarla ideológicamente en un sistema cuya exacerbación del sentimiento religioso le ofrecía la posibilidad de identificarse con él. De esta

10. Munawwar A. Anees, «Jefferson vs. Mahathir: How the West Came to this Muslim's Rescue», *Los Angeles Times*, 13 de septiembre de 1999. Los valores de Jefferson a los que el autor hace referencia son la cita inscrita en el frontón de su mausoleo, en Washington: «He jurado en el altar de Dios una eterna hostilidad a cualquier forma de tiranía sobre el espíritu del hombre», mencionada al principio del artículo. El texto hace un relato detallado de las torturas y las humillaciones sufridas por Anees mientras estaba en la cárcel. Al final de su proceso, un periódico anglófono de Kuala Lampur, de obediencia gubernamental, publicó la fotografía en gran formato de su rostro, con una expresión de desvanecimiento, llevando en la cabeza el pequeño gorro cuadrado que solían usar los musulmanes de la región, debajo de este titular en grandes caracteres «Sodomised!» («¡Sodomizado!»), *The Sun*, 20 de septiembre de 1998.

forma, ni el descontento social ni la disidencia política pudieron expresarse en términos islámicos. Cuando intentó hacerlo, Dàrul Arqam fue destruido. La participación en el poder del líder de la juventud reislamizada, Anwar Ibrahim, no le permitió sin embargo instaurar el Estado islamista y aplicar la shari'a de justicia social a la que aspiraban sus seguidores. Anwar y los dirigentes islamistas que había infiltrado en la administración, los bancos, la prensa y el sistema educativo engrosaron las filas de la burguesía piadosa, sin poner en peligro la jerarquía social establecida, sino todo lo contrario. Y cuando Anwar creyó que había llegado su momento, respaldado por la simpatía que inspiraba al *establishment* financiero internacional y a determinados dirigentes occidentales,[11] el primer ministro autócrata y amenazado Mahathir Mohamed lo eliminó sin contemplaciones. Por no haber sabido mantener distancias respecto al poder, la *intelligentsia* islamista de Malaisia, en el momento de la verdad, perdió su capacidad para movilizar a la juventud desheredada. Queda por ver si será capaz de elaborar en el futuro un nuevo discurso sobre los valores, y cuál será el lugar del Islam en su seno.[12]

11. Véase la entrevista con Anwar Ibrahim, en aquella época ministro de Finanzas, en ocasión de una sesión del Banco Mundial en Washington, realizada por Joyce M. Davis, *Between* yihad *and* salaam. *Profiles in Islam*, Macmillan, Londres, 1997, p. 297 y ss. Cuando fue destituido, algunos representantes de las elites políticas y económicas llevaron a cabo manifestaciones de solidaridad; entre ellos se hallaba Chris Patten, antiguo gobernador de Hong Kong, que testimonió su estima por «el antiguo vice primer ministro con el ojo amoratado».

12. Sobre los debates dentro del movimiento islamista acerca de la democratización frente a los «valores asiáticos» y a la legitimación islamista del poder de Mahathir, véase S. Ahmad Husein: «Muslim Politics and the Discourse on Democracy in Malaisia», en Loh Kok Wah y Khoo Boo Teik (eds.), *Democracy in Malaisia: Discourses and Practices*, Curzon, Londres (publicado en 2000).

5

LA LEGITIMACIÓN ISLAMISTA DE LA DICTADURA DEL GENERAL ZIA EN PAQUISTÁN

La experiencia malaya ha puesto de manifiesto cómo un régimen autoritario, atrayendo a intelectuales islamistas a los círculos del poder, ha podido llevar a cabo una delicada transición social, mantener un equilibrio étnico frágil e introducir el capitalismo local en el mercado mundial sin poner en peligro el orden social. Paquistán constituye un ejemplo muy parecido, aunque la política de islamización llevada a cabo por el general Zia ul-Haq estuvo impregnada de una mayor violencia, que se ha prolongado incluso después de los años en que detentó el poder. Después de derrocar con un golpe de Estado al primer ministro Ali Bhutto en julio de 1977, Zia convirtió la aplicación de la shari'a en la prioridad ideológica de sus once años de dictadura. Mientras la atención del mundo entero estaba centrada en Irán, donde se desarrollaba una revolución islámica con un marcado cariz antioccidental, el vecino Paquistán ponía en marcha, en 1979, el mismo año del regreso de Jomeini a Teherán, un amplio paquete de medidas de islamización del Estado y de la sociedad que, lejos de cualquier veleidad revolucionaria, pretendía reforzar el orden establecido y beneficiarse del apoyo de Estados Unidos y de los Estados del Golfo. Y todo ello incluso en mayor medida teniendo en cuenta que, frente a Irán y más tarde a la invasión de Afganistán por el Ejército Rojo a finales de este mismo año, el Paquistán del general Zia, aconsejado por Mawdudi y sus discípulos, se convirtió en el principal punto de apoyo de la política americana en esta región del mundo, y en el enlace por el que iba a pasar la ayuda decisiva de Washington a la yihad contra los soviéticos en Afganistán.

Aunque ambos se referían a una misma idea, Jomeini y Zia imprimieron sin embargo dos significados divergentes a la islamización que impusieron en sus respectivos países.[1] El segundo oponía la «evolución» paquistaní hacia el Estado islámico a la «revolución» que había dado a luz la República islámica iraní. La dimensión social de los dos fenómenos era diferente. En Irán, la eliminación, por medio de la violencia, de las elites dirigentes de la época del sha, sustituidas por la burguesía piadosa, se apoyaba (como veremos más adelante) en la movilización de la juventud urbana pobre. Esto obligaba a los intelectuales islamistas iraníes a ponerse de parte de los «desheredados». En Paquistán, por el contrario, la islamización sirvió para asociar a la burguesía piadosa y a los intelectuales islamistas con un sistema en el que las elites dirigentes, representadas por la jerarquía militar, mantuvieron sus privilegios, y para disuadir a las masas populares de que llevaran a cabo cualquier revuelta en nombre de Alá.[2]

Situado en el centro geográfico y demográfico del mundo musulmán, Paquistán, a pesar de todo, sólo ocupó en él una posición marginal hasta los años setenta. Su persistente conflicto con India le había confinado al entorno político particular del subcontinente. Pero, a partir de esta década, varios factores le proporcionaron la oportunidad de desempeñar un papel de primera línea en la escena islámica mundial. La secesión de Bangla

1. Puede verse un análisis comparativo «en caliente» en Mohamed Ayoob, «Two Faces of Political Islam: Iran and Paquistan Compared», en *Asian Survey*, 6/1979, vol. XIX, núm. 6, pp. 535-536.

2. Para un análisis detallado de la utilización de la islamización que realizaba el régimen militar para tratar los problemas de tensión social, étnica y religiosa, véase Mumtaz Ahmad, «The Crescent and the Sword: Islam, the Military and Political Legitimacy in Paquistan, 1977-1985», en *The Middle East Journal*, vol. L, núm. 3, verano de 1996, pp. 372-386. Markus Daechsel, en su artículo «Military Islamisation of Paquistan and the Spectre of Colonial Perceptions» (*Contemporary South Asia*, 1997, 8 [2], pp. 141-160), pone el acento en la instrumentalización del Islam que llevó a cabo la jerarquía militar, sin haber cambiado en absoluto sus convicciones religiosas.

Desh en 1971 hizo que lo que quedaba del país—su parte oeste—se decantara todavía más por Oriente Medio, y en particular por el Golfo, de donde llegaron transferencias financieras considerables, en ocasión de la emigración de millones de paquistaníes a los países petroleros después de 1973.[3] El elevado crecimiento de su población, que pasó de sesenta y cinco a ciento veintiún millones de habitantes entre 1970 y 1990, supuso una pesada carga demográfica, la segunda del mundo musulmán, detrás de Indonesia (ciento ochenta y tres millones en 1990) y muy por delante del primer país árabe, Egipto (cincuenta y seis millones en esta fecha) o de su vecino Irán (cincuenta y nueve millones). La política de islamización llevada a cabo por el Estado bajo el mandato del general Zia acrecentó todavía más la inserción del país en la comunidad ideológica islámica internacional. Uno de los símbolos más significativos de esta situación fue la creación, en 1980, de la Universidad Islámica Internacional (idéntica a la de Kuala Lampur) en Islamabad, por iniciativa del general, donde se reunió toda la gotha islamista mundial de tendencia wahabista, así como simpatizantes de los Hermanos Musulmanes.[4]

Al igual que en los países árabes o en Malaisia, el nacionalismo paquistaní sufrió una aguda crisis en el inicio de los años setenta, a causa de la secesión de Bangla Desh, que dividió en dos el Estado construido en 1947. Acompañada por una ofensiva militar india, que fue neutralizada por el ejército paquistaní, la escisión del país fue un desastre de una amplitud comparable a la derrota árabe de 1967 frente a Israel. Al igual que en Oriente Medio, el cuestionamiento de las elites nacionalistas responsa-

3. Entre 1971 y 1988, las transferencias de los emigrados paquistaníes en Oriente Medio constituían la principal fuente de divisas, y contribuyeron de forma notable a la emergencia de grupos sociales autónomos que ya no dependían del Estado para conseguir un ascenso social, contrariamente a lo que sucedía en la era del nacionalismo dirigista. Sobre estos aspectos, véase J. Addleton, *Undermining the Centre...*, *op. cit.*, p. 200 y ss. Sobre la mayor vinculación con Oriente Medio después de la derrota de 1971, *ibíd*, pp. 45-48.

4. Véase el calendario de 1990 de la Universidad Islámica Internacional.

bles del fracaso se tradujo en primer lugar por un poderoso ascenso de las ideas socialistas, seguido por una reacción islamista que se situó en primera línea de la escena. En Paquistán, esta fase socialista estuvo marcada por el mandato de Ali Bhutto entre 1970 y 1975.[5] Aunque procedía de una gran familia de terratenientes, éste dirigía el Partido del Pueblo Paquistaní (PPP), cuya divisa era «Socialismo, Islam y democracia» al que apoyaban básicamente las clases humildes urbanas y rurales. Los años en que Bhutto estuvo en el poder se iniciaron con nacionalizaciones y con una reforma agraria; pero su fracaso, la corrupción y la arbitrariedad favorecieron un poderoso ascenso de sus adversarios agrupados en la Alianza Nacional Paquistaní (PNA), cuya punta de lanza era el partido islamista fundado por Mawdudi, la jama'at-i islami (JI). Instigados por este último y por el partido de los ulemas, el JUP, la Alianza adoptó como consigna el Nizam-e Mustafa ('orden [social] del Profeta'), es decir, la instauración del Estado islámico y la aplicación de la shari'a. Para conjurar el peligro, Bhutto modificó su propio programa en el sentido de la islamización, que sustituía el socialismo por la Musawat-i Mohammadi ('igualitarismo del Profeta'), declaró festivo el viernes en vez del domingo, y manipuló las elecciones de marzo de 1977, que ganó de forma poco convincente. Mientras entre los partidarios del PPP y de la PNA se producían enfrentamientos violentos recurrentes, Bhutto tomó unas últimas medidas que prohibían el alcohol, las carreras de caballos y los clubes nocturnos; y en abril anunció la aplicación de la shari'a al cabo de seis meses.[6] Ésta fue puesta en marcha por el hombre que le de-

5. Véase S. J. Burki, *Paquistan under Bhutto*, Nueva York, St. Martin's Press, 1982.

6. Sobre los últimos meses del gobierno de Ali Bhutto, véase en particular William L. Richter, «The Political Dynamics of Islamic Resurgence in Paquistan», en *Asian Survey*, núm. XIX, vol. 6, junio de 1979, pp. 551-552, y John Adams, «Paquistan's Economics Performance in the 1980s: Implications for Political Balance», en Craig Baxter (ed.), *Zia's Paquistan*, Westview Press, Boulder, 1985, pp. 51-52.

rrocó en julio de 1977 y que más tarde, en abril de 1979, ordenó que le ahorcaran, el general Zia ul-Haq, su propio jefe de Estado Mayor.

Para afianzar la dictadura militar más larga de las tres que ha sufrido Paquistán desde su independencia, el general, admirador desde hacía años de Mawdudi, promovió la islamización como ideología del Estado. Retomando la consigna de la PNA, convirtió el Nizam-e Mustafa en el elemento de legitimación islámica y en el aval religioso de un Estado basado en la ley marcial. Para conseguirlo, tuvo que ganarse la confianza de la *intelligentsia* islamista. La jama'at-e islami se prestó con celo a este papel de ideólogo del régimen, que se le retribuyó con carteras ministeriales, numerosas posibilidades de infiltrarse en el Estado, en la alta administración y, por último, de sacar tajada del considerable presupuesto de la ayuda americano-saudí a los muyahidín afganos, de la que en parte eran los intermediarios.[7]

Para el general Zia, la promoción de Mawdudi (hasta su muerte acaecida en septiembre de 1979) y de sus discípulos le permitía disponer de un compás de espera en la restauración de la democracia y justificar la ley marcial presentándola como un medio de instaurar el Estado islámico. Los años de dictadura fueron propicios para las clases medias piadosas, que se identificaban con el partido islamista. Gracias a la prosperidad generada por el dinero de los que habían emigrado al Golfo (que regresaban a Paquistán tan ricos como piadosos), la ayuda americano-saudí a la yihad afgana y el bien remunerado tráfico entre Paquistán y Afganistán, a estos grupos sociales se beneficiaron de lucrativos filones.[8] En cuanto a los directivos y a los asalariados

7. Véase S. V. R. Nasr, «Islamic Opposition to the Islamic State: the Jama'at-i Islami 1977-1988», en *International Journal of Middle East Studies*, vol. XXV, núm. 2, mayo de 1993, p. 267.

8. La obra citada de Baxter, *Zia's Paquistan*, analiza el apoyo que recibió el régimen de los diferentes grupos sociales. Robert LaPorte Jr. («Urban Groups and the Zia Regime», pp. 7-22) observa que el general disfrutó del apoyo incondicional de las elites rurales, comerciales e industriales y de popularidad entre las clases medias empresariales y comerciantes, a causa de la prosperidad relacionada con las múltiples consecuencias de la emigración al Golfo, así como entre el clero sunita. En cambio, este apoyo era menos evidente entre los miembros de profesiones jurídicas afectados por la islamización de las leyes, los médicos que se negaban a practicar las amputaciones prescritas a los ladrones por los hudud y, sobre todo, las capas populares urbanas, afectadas por la prohibición de las huelgas, la represión de los sindicatos, etc. Pero, también en este caso, el régimen supo sacar partido de las condiciones económicas favorables, que permitieron un aumento momentáneo del empleo y de los salarios.

de tendencia islamista, la presencia de ministros de la JI en el gobierno les permitió hacer carreras rápidas en los niveles elevados de la función pública. Así, la burguesía piadosa no se sintió tentada de aliarse con los jóvenes pobres para derrocar a las elites reinantes. Éstas le habían hecho un sitio. El general Zia consiguió neutralizar al PPP y evitar de este modo el peligro del «socialismo», controlar a las clases medias y mimar a la *intelligentsia* islamista, partidaria de Mawdudi. Todos ellos aceptaron su subordinación a los grupos dirigentes de los que había surgido la jerarquía militar.

Esta política se tradujo por las medidas de islamización que se tomaron en 1979:[9] revisión de las leyes existentes para comprobar que estuvieran de acuerdo con la shari'a, introducción de un código penal islámico y de castigos corporales o hudud (ablación de los miembros de los ladrones, lapidación de las mujeres adúlteras, flagelación de los que bebían alcohol, etc.), islamización de la enseñanza y de la economía. Pero en cada uno de estos ámbitos, el poder se mostraba muy precavido para evitar que las decisiones de justicia «islámicas» no escaparan al control de la jerarquía militar o no contravinieran la jerarquía social establecida. Así, las múltiples demandas de verificación de que las leyes estuvieran de acuerdo con el Islam, a partir de 1980 las resolvía

9. Véase Anita M. Weiss (ed.), *Islamic Reassertion in Paquistan. The Application of Islamic Laws in a Modern State*, Syracusa University Press, Nueva York, 1986, en particular pp. 11-17.

un Tribunal Federal de shari'a, que se encargaba de filtrarlas para evitar un desbordamiento en este sentido. En cuanto al código penal islámico, tanto en Paquistán como en otras partes, servía para aplicar algunos castigos ejemplares que daban al poder una imagen de moralidad en detrimento de la libertad individual, en particular la de las mujeres.

La islamización de la educación y la recaudación de impuestos islámicos, en cambio, tuvieron un efecto considerable a largo plazo, al margen de los cálculos del poder que veía en ellas la ocasión de controlar más de cerca el ámbito religioso y de manifestar su preocupación por los pobres a través de la zakat. Esta «limosna legal» destinada a los necesitados, uno de los cinco «pilares del Islam» sigue siendo una iniciativa privada en la mayor parte de los Estados musulmanes contemporáneos. El Estado de Zia la deducía de las cuentas bancarias cada año, durante el Ramadán, sobre la base del 2,5 por 100 de los depósitos. Era un impuesto más «doctrinal» que eficiente, que tenía la función de poner de manifiesto la piedad del régimen militar y de dar una imagen de justicia social, porque sólo gravaba de forma moderada a las clases medias y altas urbanas (las únicas que tenían cuentas corrientes en los bancos) en beneficio de los más humildes. Sin embargo, las decenas de millones de paquistaníes pobres apenas notaban ningún efecto en sus condiciones de vida.[10] En cambio, la imposición de la zakat tuvo como consecuencia la transformación del ámbito religioso del país. Más tarde, después de la época del gobierno de Zia y hasta la actualidad, contribuyó a la fragmentación y al aumento de la violencia en su seno. En primer lugar, la minoría chiíta, que representaba del 15 al 20 por 100 de la población, arguyó que ya pagaba la zakat de forma voluntaria a sus ayatolás, y se negó a que el Estado interfiriera en la gestión de la religión. El poder tuvo que dar marcha atrás y eximir a los chiítas, lo que provocó fuertes críticas de los ulemas sunitas más conser-

10. Véase Grace Clark, «Zakat and 'ashr as a Welfare System», en Weiss, *op. cit.*, pp. 79-95, en particular p. 93.

vadores, muy hostiles al chiísmo, que temían que muchos paquistaníes se declararan chiítas para engañar al fisco. Éste fue uno de los contenciosos que desembocó en sangrientos enfrentamientos entre los militantes de las dos comunidades a lo largo de la década siguiente, como veremos en la última parte del libro.

Por otra parte, el dinero procedente de la zakat servía para financiar las escuelas religiosas tradicionales, las dini madrasas,[11] controladas por los ulemas, la mayoría de los cuales estaban ligados al movimiento deobandi. El control de esta red educativa representaba una baza considerable: garantizaba la educación, y un techo y comida para la masa de jóvenes de origen pobre, gracias a los donativos. En unas condiciones de promiscuidad y disciplina denunciadas a menudo por las organizaciones de defensa de los derechos humanos,[12] las madrasas paquistaníes impartían a sus alumnos unos conocimientos religiosos con una perspectiva tradicional, muy rigurosa, y les proporcionaban una visión del mundo de las mismas características. Para el Estado islámico de Zia, financiar las madrasas destinando la zakat a sus alumnos menesterosos le permitía un primer control sobre una franja de edad y una capa social potencialmente peligrosas. Al mismo tiempo, se establecieron convalidaciones entre la educación religiosa y la educación estatal: los cursos sobre el Islam,

11. Sobre la expansión de las dini madrasas en los años ochenta, véanse los datos muy detallados contenidos en Jamal Malik, *Colonization of Islam/Dissolution of Traditional Institutions in Paquistan*, Vanguard Books, Nueva Delhi, 1996, en particular las páginas tituladas «Mushroom-Growth», p. 179 y ss., que tratan también de su financiación con los fondos procedentes del zakat. Sobre el movimiento deobandi, véase más arriba, prólogo, p. 81.

12. Véase, entre otros, Human Rights Commission of Paquistan, *HCPR Newsletter*, vol. VII, núm. 2, abril de 1996, p. 32, que relata un caso de alumnos de madrasas encadenados. Otros casos señalados, *ibid*, vol. V, núm. 3, julio de 1994, y vol. VI, núm. 4, octubre de 1995. El fenómeno era recurrente y bien conocido. En ocasión de las visitas que realizamos a madrasas paquistaníes en abril de 1998, pudimos constatar que los alumnos estudiaban apretujados unos con otros, en el suelo, comían y dormían en las salas donde se daban los cursos, en unas condiciones extremas de promiscuidad.

que eran obligatorios para todos los alumnos y estudiantes, proporcionaron muchos empleos de profesores a los diplomados de las madrasas. También se les concedieron equivalencias con los títulos nacionales a cambio de que modernizaran sus programas. Estas medidas, que daban acceso al funcionariado a los discípulos de los ulemas, acrecentaron la atracción y el prestigio de sus escuelas. Combinadas con el dinero procedente de la zakat y la explosión demográfica de esta época, tuvieron como consecuencia un aumento gigantesco del número de madrasas durante los años ochenta.[13] Esto dio a los ulemas—en particular a los más rigurosos, los deobandis—un mayor poder sobre la juventud pobre paquistaní pero también a la afgana, pues se hicieron cargo de numerosos hijos de refugiados. Fue allí donde se formaron los talibán, cuyo nombre significa 'alumnos de madrasa'.

Frente al intento de intromisión del Estado como contrapartida a las subvenciones procedentes de la zakat, algunos directores de las principales madrasas optaron por contar con sus propios recursos. Éstos eran suficientes como para no deber nada a Zia y para que su independencia no se viera alienada en provecho de un general, por mucho celo que éste demostrara respecto a la islamización. De esta forma, los ulemas deobandis mantenían intacto su poder político: podían permitirse mantener una distancia respecto al poder porque tenían en sus manos la clave de la paz social, movilizaban a su manera a la juventud pobre, tanto urbana como rural, reclutada en sus escuelas. Y, tal como demostraron más tarde en Afganistán, eran perfectamente capaces de transformar a sus alumnos en militantes de la yihad, dispuestos a matar y a morir por la causa que se les designara. Zia les necesitaba más a ellos que ellos a él, porque controlaban a los grupos sociales más inestables, sobre los que el régimen militar tenía poca influencia.

13. Jamal Malik (*op. cit.*, p. 196) observa que el número de madrasas controladas por los deobandis aumentó en más de un 500 por 100 entre 1979 y 1984. Da la cifra de 1.097 establecimientos que dependían de los deobandis en esta fecha. Véanse los cuadros de las pp. 312-313 de la obra de Malik.

En contraste con los ulemas, a los discípulos de Mawdudi les resultó muy difícil escapar a los avances del dictador. Una buena parte de las clases medias piadosas que componían su base social acabó por identificarse con el régimen que le permitía prosperar. La jama'at-e islami ya no era capaz de representar sus intereses. A partir de mediados de la década de los ochenta, se crearon tensiones en el movimiento entre los que se mostraban preocupados por la pérdida de influencia del partido y los partidarios de una colaboración continuada con Zia.[14] La JI sufrió los efectos de la competencia de los partidos vinculados a los ulemas, que aprovechaban su implantación entre los jóvenes educados en las madrasas en plena expansión. Atrapada en este dilema, la fracción más turbulenta de la *intelligentsia* islamista, los estudiantes que pertenecían a la Islami jami'at-i tulaba (Asociación de Estudiantes Islámicos, IJT), se radicalizó de forma creciente. Después de dos años de luna de miel con Zia, durante los cuales eliminaron a la izquierda de los campus manu militari (como lo habían hecho sus correlegionarios egipcios por cuenta de Sadat), reclamaron que el movimiento se distanciara del régimen. Pero cuando aquél se decidió a hacerlo, erosionando a su electorado a partir de 1985, era demasiado tarde para constituir una base de oposición que gozara de credibilidad frente a un poder del que la JI había desempeñado el papel de ideólogo complaciente. En las elecciones que siguieron a la muerte de Zia, en agosto de 1988, el partido fue duramente castigado, mientras triunfaba el Movimiento para la Restauración de la Democracia de Benazir Bhutto, cuyo padre había sido ahorcado en abril de 1970, gracias a la presión ejercida por Mawdudi y sus discípulos.

Durante los años de gobierno de Zia, la colaboración de la jama'at-e islami garantizó al dictador la legitimación religiosa de su golpe militar y su poder. Le permitió, además, ampliar su base

14. La crisis interna de la jama'at-i islami provocada por la actitud que se debía tomar respecto a Zia está analizada con mucho detalle por S. V. R. Nasr, art. cit., y también en su obra *The Vanguard...*, pp. 188-205.

social a la clase media y a la burguesía piadosas que se identificaban con este movimiento. Éstas apoyaron al régimen, que les procuró ventajas económicas, y aseguraron a Zia una notable longevidad. El general tuvo menos éxito con la rama estudiantil, aunque ésta, a pesar de su violencia, no representaba un grave peligro político. La masa de la juventud pobre, una parte significativa de la cual estaba regimentada por los ulemas en las madrasas, se benefició de la redistribución de la zakat, y de nuevas posibilidades de empleo. Sin conseguir poner de su lado a los ulemas como lo había hecho con Mawdudi y sus discípulos, Zia se aseguró su neutralidad. Sacó partido de la hostilidad entre los clérigos tradicionales y los islamistas modernos para enfrentarles entre sí, favoreciendo la fragmentación del ámbito religioso para controlarlo mejor.

La política de islamización representó, pues, globalmente un éxito para la dictadura, que la utilizó para aglutinar el apoyo de diversos grupos sociales. Las clases medias seculares urbanas, las capas pobres que habían votado al PPP de Bhutto, después del ahorcamiento de su dirigente carismático, sufrieron un debilitamiento frente a Zia, que consideraba cualquier cuestionamiento de su poder como un ataque contra el Islam y lo reprimía sin piedad. Los excesos de la dictadura favorecieron, sin embargo, una corriente de oposición encabezada por Benazir Bhutto y, sobre todo, se tradujeron por el atentado, todavía hoy no elucidado, que acabó con Zia en agosto de 1988.[15]

15. Zia murió en la explosión de un avión militar, junto con el embajador americano en Islamabad y el general Akhtar, el responsable de la yihad en Afganistán. La gran sofisticación del atentado permite sospechar de los servicios secretos extranjeros, tanto de los soviéticos, que habían sufrido mucho con la yihad, como de los americanos, a pesar de la muerte de su embajador, a causa del carácter «incontrolable» de Zia al final de su vida. Sobre este asunto, pueden verse las memorias de una persona cercana al dictador, que ofrece una visión de estos años de un miembro de la alta jerarquía militar, Khalid M. Arif, *Working with Zia. Paquistan Power Politics, 1977-1988*, Oxford University Press, Karachi, 1995.

La muerte del dictador permitió un cambio de régimen, pero las consecuencias de su política de islamización perduraron y desempeñaron un papel determinante para explicar la violencia y la sobrepuja que hicieron explotar el ámbito religioso paquistaní en la década siguiente, siguiendo los pasos de la yihad afgana.

6

LECCIONES Y PARADOJAS DE LA REVOLUCIÓN IRANÍ

Mil novecientos setenta y nueve, cuando el general Zia decretó la islamización en Paquistán, quedará registrado en la historia sobre todo por la victoria de la revolución en Irán y la proclamación de la República islámica. De todos los acontecimientos que han tenido lugar en el mundo musulmán contemporáneo, ésta es la que ha sido objeto del mayor número de análisis[1] que, re-

1. La gran mayoría de las publicaciones sobre la revolución iraní es obra de iraníes que viven en Estados Unidos, donde algunos de ellos se refugiaron después de haber tomado parte en un movimiento que les decepcionó. El fenómeno está, pues, muy bien documentado, aunque las interpretaciones se oponen entre sí de una forma tan virulenta que hacen pensar en la transposición en el ámbito universitario de las oposiciones entre los diferentes movimientos políticos iraníes, en particular, liberales, marxistas e izquierdistas. Como no podemos citar aquí todos esos trabajos, de los que hay que subrayar la calidad del conjunto (que refleja la sofisticación de los intelectuales iraníes en general, ahogada por la represión de la República islámica), citaremos algunas grandes escuelas de interpretación. Para Said Amir Arjomand, autor de *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (Londres, Oxford University Press, 1988), la revolución tuvo una gran influencia. Fue un movimiento antimoderno, que llevó al poder (al contrario que la Revolución Francesa, por ejemplo) a grupos tradicionales, encarnados por el clero y los comerciantes del bazar. Las obras de Nikki Keddie (*Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Londres, Yale University Press, 1981) conceden una importancia esencial al papel de los ulemas y a su capacidad de dar sentido a un movimiento social de reacción ante una modernización desestructurante. Los de Ahmad Ashraf y Ali Banuazizi («The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution», *State, Culture and Society*, primavera de 1985, pp. 3-40) identifican el papel de tres grupos, los ulemas, los intelectuales y los bazaris, y proponen una

trospectivamente, intentan exhumar las causas de un fenómeno que nadie había previsto, incluidos sus propios actores. El Irán del sha, en efecto, había pasado por una fase de gran prosperidad en los años que precedieron a la revolución gracias al alza de los precios del petróleo, del que era el segundo exportador mundial después de Arabia Saudí. El monarca, que se vanagloriaba de poseer uno de los ejércitos más poderosos del mundo, disponía de un equipamiento militar americano extremadamente sofisticado: Irán, «gendarme» del Golfo, bloqueaba la expansión soviética hacia los mares cálidos. El mantenimiento y la gestión de este material requería la presencia en el país de numerosos cooperantes militares americanos. Su estatuto de extraterritorialidad dio lugar al anatema proclamado por Jomeini en 1964, que acusó al sha de haber puesto en entredicho la soberanía nacional. Este hecho le llevó a un exilio de casi quince años, durante los cuales elaboró la teología política de la futura República islámica, y del que volvió como vencedor en febrero de 1979, gracias al triunfo de la revolución.

Pero la modernización de Irán tenía grietas bajo la apariencia brillante de la que se vanagloriaban los turiferarios del sha. El carácter dictatorial de la monarquía y la omnipotencia de la policía política, la Savak, habían impedido cualquier debate sobre la orientación del régimen. Paradójicamente, el sistema imperial había favorecido el auge de una clase media urbana,[2] gracias a

2. Sobre las clases medias laicas en Irán, véase el libro de Azadeh Kian-Thiébaut, *Secularization of Iran. A Dommed Failure? The New Middle Class and the*

de las primeras periodizaciones del desarrollo de la revolución (detallada con mucha precisión por Mohsen Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution. From Monarchy to Islamic Republic*, Londres, Westview Press, 1988, cap. 7 al 10). Por último, las obras de Farhad Khosrokhavar, en particular *Le discours populaire de la révolution iranienne* (con Paul Vieille) (París, Contemporaneité, 1990), *L'utopie sacrifié. Sociologie de la révolution iranienne* (París, Presses de la FNSP, 1993) y *L'islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran* (París, L'Harmattan, 1995) ponen el acento en el papel de las clases populares en el movimiento revolucionario.

un sistema educativo de una calidad superior a la de los países vecinos, pero la había mantenido al margen de cualquier representación política. Sus miembros, en el mejor de los casos, podían convertirse en funcionarios y gestores del orden imperial, y el dinero procedente del petróleo les permitió estar al servicio del monarca, a título individual. La total ausencia de libertad de expresión impidió el desarrollo de una cultura democrática entre esta clase media; algunos intelectuales liberales o socializantes perpetuaban el recuerdo del Frente Nacional, el movimiento de Mosadegh, el primer ministro nacionalista que se vio obligado a dimitir en 1953 a causa de un golpe de Estado propiciado por la CIA, que había abierto la vía al poder absoluto del sha. Pero formaban un grupo con poca influencia, a pesar del prestigio de sus dirigentes.

Este vacío democrático favoreció la eclosión de doctrinas políticas radicales, sobre todo entre los estudiantes, que sumaban cerca de ciento setenta y cinco mil en 1977, de los cuales sesenta y siete mil se hallaban en el extranjero, la mayoría de ellos en Estados Unidos. Estas doctrinas se nutrían de dos fuentes principales: el marxismo en sus diferentes formas y el «chiísmo socialista». Los marxistas iraníes, entre los que podían encontrarse todos los matices del movimiento comunista internacional, del maoísmo al trotskismo hasta la ortodoxia pro soviética del partido Tudeh ('las masas'), estaban mucho más conectados con la cultura libresca del internacionalismo proletario que con la naturaleza de la sociedad persa; duramente reprimidos por la Savak, en el interior, su militancia se ejercía sobre todo entre los emigrantes. El desencadenamiento de un movimiento insurreccional por parte del grupo marxista-leninista de los Fedayines del Pueblo,[3] que aplicaron en Irán los modelos guevarista o

3. Sobre los Fedayines del Pueblo (Fedayan-e Khalq), véase *ibid.*, pp. 180-188.

Making of Modern Iran, Estudios y Memorias del Institut d'Études Iraniennes, 3, París, 1998.

maoísta en la primera mitad de los años setenta, puso de manifiesto su heroísmo pero se saldó con un fracaso político sangriento. Al igual que en otros lugares del mundo musulmán, a principios de esta década florecieron en Irán grupos marxistas entre la juventud estudiantil que había tenido acceso a la cultura europea, pero sin que penetraran en las masas, ajenas a tales categorías de pensamiento.

Conscientes de esta dificultad, algunos de estos jóvenes intelectuales traspusieron a un chiísmo revisado con una perspectiva revolucionaria las expectativas mesiánicas del comunismo o del tercermundismo. Ali Shari'ati, cuya aportación ya hemos examinado, constituyó el ejemplo más representativo de esta tendencia, que no tenía un equivalente real, por su prestigio o su influencia, en el mundo musulmán sunita. Este «chiísmo socialista», interpretado a través de la lucha de clases, convirtió al imán Husein, «oprimido» (*mazlum*) y asesinado por el califa omeya sunita, en la representación del pueblo oprimido por el sha. Asimismo, encontró su expresión más militante en el movimiento de guerrilla de los Muyahidín del Pueblo,[4] que llevaron a cabo acciones violentas comparables a las de los Fedayines a principios de la década de los setenta. También en este caso, su heroísmo les hizo ganarse la simpatía de los oponentes al régimen, pero no representaban ningún peligro para el poder imperial que les reprimió brutalmente, y no supieron captar adeptos fuera de los círculos restringidos de los bachilleres y los estudiantes. Las clases medias modernas no se identificaban con esta lucha tan violenta y radical. Sin embargo, contrariamente a los Fedayines, ajenos al discurso religioso, los Muyahidín, diez años más tarde, supieron utilizar el lenguaje chiíta de la revolución para reestructurar su organización en los primeros tiempos de la República islámica, de la que se iban a convertir en uno de los enemigos más peligrosos, antes de ser exterminados sin piedad.

4. La obra de referencia sobre los Muyahidín del Pueblo es el libro de E. Abrahamian, *The Iranian Mujahidin* (primera parte, *op. cit.*).

La rápida modernización del país, gracias a la inyección de petrodólares en la economía después de la explosión de los precios que siguió a la guerra de octubre de 1973, desestabilizó a dos grupos sociales que, culturalmente, estaban en falso: las clases medias tradicionales, simbolizadas por los comerciantes del bazar, y la masa de jóvenes inmigrantes procedentes del campo, atraídos por eldorado urbano pero que vivían hacinados en los barrios de creación espontánea y en los barrios de chabolas del bajo Teherán.[5] Ambos grupos sólo se beneficiaron parcialmente de la expansión económica. Los *bazaris* sacaron provecho del aumento de la circulación de bienes y mercancías, porque eran los encargados de comercializarlos y distribuirlos. Pero su segmento de mercado disminuyó en relación a la nueva elite comercial moderna, vinculada a la corte, que era la única que tenía acceso a los negocios más rentables y al dinero procedente de las armas y el petróleo. En cuanto a los «campesinos inadaptados»[6] y a la masa de capas populares urbanas, se ganaban mejor la vida que en el campo, pero para la mayoría de ellos las luces de la ciudad seguían estando ensombrecidas por la precariedad y las duras condiciones de vida.

Culturalmente, estos dos grupos eran ajenos a la ideología moderna y secular difundida por el poder. Percibían el mundo y el lugar que ocupaban en él a través de las categorías mentales del chiísmo, tal como las establecía el clero. En los bazares, la organización espacial tradicional estaba estructurada alrededor de las mezquitas y de las *imamzadehs*, las tumbas de los santos que la devoción chiíta fomentaba con creces. En las periferias urbanas

5. Sobre las clases populares y los inmigrados del campo, véase Farhad Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran*, New York University Press, Nueva York, 1980, y F. Khosrokhavar, *L'utopie...*, p. 98, que observa que, en vísperas de la revolución, casi la mitad de la población de Teherán no era originaria de esta ciudad.

6. Esta expresión, utilizada por F. Khosrokhavar, indica la persistencia y la inadaptación de las estructuras mentales rurales a la nueva situación de los inmigrados urbanos.

construidas caóticamente, los polos que instauraron un poco de orden en aquel espacio aparentemente anárquico fueron los lugares de culto chiítas, donde los niños iban a aprender el Corán y las gestas de los imanes bajo el báculo de los clérigos con turbante.[7] La religión desempeñaba no sólo un papel doctrinal sino también una función central de control y de estabilización social, bendiciendo los beneficios de los comerciantes del bazar y redistribuyendo sus limosnas, educando a los niños cuyo padre y hermanos mayores recorrían la ciudad buscando un trabajo con el que ganarse la vida. Pero las relaciones del poder imperial con estas redes religiosas no eran buenas: tildados de reacción «negra» (por el color de su indumentaria), los mulás vieron cómo el Estado reducía el número de sus madrasas, sus escuelas de teología autónomas, e intentaba crear institutos de formación modernos controlados por él (lo que provocó la ira de Jomeini desde su exilio). En el chiísmo, el clero está jerarquizado y organizado bajo la autoridad de los ayatolás, los más apreciados de los cuales se consideran «fuentes de imitación» (*marja'-e taqlid*). Destinatarios de la zakat, gozan de una gran independencia (en particular, financiera) en relación con la autoridad política, a la que sólo rinden un vasallaje de fachada (*ketman*). En este sentido el chiísmo difiere del Islam sunita, en el que el poder, en general, consigue tejer una estrecha relación con los ulemas más destacados, les otorga determinados cargos, les paga un salario y recibe, a cambio, su bendición. Durante el reinado de Mohamed Reza Pahlavi, el clero iraní añadió pues a la tradición chiíta de mantener distancias respecto al poder una hostilidad específica, como consecuencia del desprecio ostentoso que el sha sentía por los mulás. A mediados de los años setenta, en Irán también existía, entre los comerciantes del bazar y en los barrios pobres, una

7. Asef Bayat, en *Street Politics. People's Movements in Iran* (Nueva York, Columbia University Press, 1997), da testimonio de su propia experiencia de joven migrante rural socializado a través de la red educativa islámica de un barrio informal de la zona sur de Teherán, pp. XIII-XV.

burguesía piadosa y una juventud urbana pobre fácilmente identificables y culturalmente ajenas a la ideología de un Estado que les ignoraba. Estaban fuertemente estructuradas por el clero chiíta, indiferente u opuesto a un régimen que no disponía de enlaces fiables en su jerarquía, contrariamente a la situación imperante en los países sunitas.

Sin embargo, la mayoría del clero no estaba de acuerdo con las concepciones revolucionarias de Jomeini, que quería sustituir el imperio Pahlavi por una teocracia (*velayat-e faqih*) en la que el poder supremo lo detentaría un faqih, un religioso especializado en la ley islámica tras el cual se traslucía el propio Jomeini. La mayor parte de los clérigos, alineados tras el ayatolá Shari'at-Madari, se oponían a él. Se contentaban con reclamar la mayor autonomía posible, el control de sus escuelas, obras sociales y recursos financieros frente a las intrusiones del Estado, pero no tenían ninguna ambición por controlar un poder que, teológicamente, se consideraba impuro, hasta el regreso del imán oculto, del mesías que llenaría de luz y justicia las tinieblas y la iniquidad del mundo.

A pesar del descontento y de las frustraciones políticas, el sistema imperial funcionó sin mayores riesgos hasta que la baja (temporal) de los beneficios procedentes del petróleo, en 1975, (12,2 por 100 menos) y su posterior aumento se tradujeron en tensiones económicas y sociales frente a las cuales el régimen reaccionó lanzando una «campaña antiespeculación» a gran escala, que afectó duramente a los comerciantes del bazar. Los más conocidos fueron encarcelados y humillados públicamente. A partir de aquel momento, éstos se decantaron por la oposición activa al sha; sus guildas (*asnaf*) se convirtieron en un canal peligroso de movilización de hombres y medios para derrocar al monarca. Al mismo tiempo, éste sembró la inquietud entre la burguesía moderna al obligar a las empresas a vender una parte de su capital a sus asalariados, sin que por ello se ganaran la simpatía de los trabajadores. Y en el momento en que se iba aislando de estos grupos sociales intermedios, el sha vio cómo se tambaleaba el principal pilar exterior de su poder con la elección de Jimmy Carter en la Casa Blanca, en noviembre de 1976. Las exacciones de la Savak se convirtieron en uno de los blancos de la política de los derechos humanos del nuevo presidente americano, que se tradujo en presiones para conseguir una liberalización política. Esto fue percibido por las clases medias como el final del apoyo incondicional de Estados Unidos al sha. Mil novecientos setenta y siete estuvo marcado por reuniones y manifestaciones de la oposición liberal que, por primera vez después de mucho tiempo, no fueron reprimidas: fue la «primavera de Teherán». El clero, por su parte, participó muy poco en estas manifestaciones.[8]

Las clases medias, aunque fueron las primeras en salir de la apatía política en que se hallaban, demostraron sin embargo que eran incapaces de encabezar la resistencia contra el monarca: les faltaba un partido capaz de movilizar a la muchedumbre con unas consignas que resultaran comprensibles para las masas populares, las capas recién urbanizadas o los bazaris. A los dirigentes del Frente Nacional les faltaba el carisma que les hubiera permitido aliarse con otras clases sociales. Por su parte, los movimientos marxistas eran demasiado débiles, diezmados por la represión o alejados por el exilio. Estas insuficiencias dejaron el campo libre a la fracción del clero encabezada por Jomeini.

El encadenamiento que condujo a la abdicación del sha y a la proclamación de la República islámica fue el resultado de una alianza sin fisuras entre intelectuales islamistas, la burguesía piadosa y la juventud urbana pobre, mientras duró el proceso revolucionario. Contrariamente a lo que ocurrió en Egipto en estos mismos años, el ámbito intelectual islamista fue rápidamente dominado en 1978 por Jomeini, que supo minimizar o reducir las

8. En septiembre de 1999, Jomeini escribió a los ulemas para incitarles a manifestar su oposición al sha, para impedir que los intelectuales la monopolizaran, en un contexto en que la represión había disminuido. Véase la cita que hace de este texto Milani, *The Making*..., p. 187.

divisiones en su seno. Los jóvenes ingenieros o médicos barbudos, cuyos correlegionarios egipcios se enfrentaron con los ulemas de Al Azhar a finales del gobierno de Sadat, se alinearon bajo el báculo del ayatolá, que consiguió «recuperar» la retórica chiíta socialista de Shari'ati apoyándose en los «desheredados» (*mustad'afines*), un término bastante ambiguo en boca de Jomeini, que permitía que todos se identificaran con él, a excepción del sha y de la corte imperial.

La fusión entre jóvenes intelectuales islamistas y clérigos revolucionarios (bajo la dirección de estos últimos) hizo nacer una ideología de movilización: sus consignas aglutinaron a los bazaris y a las capas populares en la espera común del advenimiento de la República islámica y de la aplicación de la shari'a, sin que se expresaran las representaciones tan diversas que proyectaban en ellas sus respectivos intereses de clase. La dinámica de esta alianza entre la burguesía piadosa y la juventud urbana pobre bajo la égida de Jomeini arrastró a las clases medias urbanas laicas que, incapaces de afirmar su identidad cultural, tuvieron que aceptar el discurso islamista dominante para poder ocupar un espacio en el barco de la revolución.

El carácter único de la revolución iraní residió en su capacidad de aglutinar a clases sociales diferentes, incluso antagónicas, para conseguir la conquista del poder, y en convertir el discurso político islamista en el instrumento por excelencia de esta movilización, en detrimento de cualquier otra ideología que compitiera con él. Las diferencias sociales sólo aparecieron después del derrocamiento del antiguo régimen; los antiguos aliados fueron destruidos uno tras otro por el grupo que resultó vencedor: la burguesía piadosa.

El momento de entusiasmo que transformó la agitación contra el sha en un movimiento revolucionario y, simultáneamente, hizo que se inclinara por la dirección islamista se desencadenó en ocasión de un acontecimiento fortuito: la publicación, en enero de 1978, en un periódico de Teherán de un artículo injurioso sobre Jomeini, todavía exiliado en Nadjaf, Irak. Toda la

oposición, incluidas las clases medias laicas y los religiosos hostiles a la doctrina del velayat-e faqih, se puso de parte del ayatolá. Éste lanzó a sus fuerzas a la batalla: los comerciantes del bazar cerraron sus puertas y las manifestaciones que tuvieron lugar en la ciudad santa de Qom se saldaron con numerosos muertos. Más tarde, la celebración que tuvo lugar en el cuadragésimo[9] día después de estas muertes provocó nuevas manifestaciones en Tabriz, la metrópolis del Azerbaiyán iraní, con nuevas víctimas, lo que dio lugar a una espiral de provocaciones, represión y solidaridad que fueron ampliándose hasta la marcha del sha. Mediante estas incesantes manifestaciones, Jomeini y sus seguidores consiguieron hacerse dueños del movimiento revolucionario. Utilizando el discurso religioso, lograron hacer salir a la calle, de forma unitaria, a estudiantes de las madrasas y a los jóvenes urbanos pobres que fueron erigidos en mártires después de morir a causa de los disparos de la policía, mientras las guildas del bazar hacían donaciones de fondos a las víctimas y a sus familias. La radicalización del movimiento permitió que esta corriente movilizara al conjunto del tejido de mezquitas, *tekiyehs* y *hey'at*,[10] de las que la mayoría de mulás, que hasta entonces habían mantenido sus reservas respecto a la doctrina de Jomeini, se alinearan en sus filas.

Esta red, que contaba con más de veinte mil locales y edificios en todo el país, donde la gente se reunía, por donde circulaban las consignas, no tenía equivalente en la oposición laica o entre los «chiítas socialistas» que habían intentado emanciparse

9. En Oriente Medio se organizan ceremonias para conmemorar (*dhikrat al arba'in*) el cuadragésimo día después de la muerte.

10. Las *tekkiye* son los lugares donde se conmemora el martirio de los imanes del chiísmo, que se prestan a todo tipo de reunión pública ritual; más tarde fueron reutilizados para celebrar las reuniones revolucionarias. Las *hey'at* son las asociaciones religiosas de barrio, que mallan el tejido social, y por las que circulan las consignas y los circuitos de la movilización. Los hoseiniye, en principio, están especializados en la conmemoración del martirio del imán Hosein (o Husein), asesinado en Karbala.

del clero. Tuvieron pues que doblegarse y someterse al poder de los ayatolás, que disponían de los principales recursos materiales. El simbolismo del vocabulario de la revolución se volvió cada vez más «islámico»: la juventud pobre saqueó cines y comercios en los que se vendía alcohol, apuntando al blanco de lo que el clero designaba como «impuro».

Jomeini supo también adaptar su discurso político durante 1978 para conseguir una adhesión amplia que fuera más allá de sus discípulos. No mencionó la doctrina del velayat-e faqih, demasiado controvertida entre los clérigos y que habría asustado a las clases medias laicas si hubieran tomado conciencia de su significado y de las consecuencias que podían desprenderse de ella. En cambio, se refirió con creces a los «desheredados» (*mustad'afines*), un término que no formaba parte de su vocabulario antes de los años setenta,[11] pero que, tomado de Shari'ati (fallecido en el exilio en junio de 1977) se había convertido en una de las palabras clave de la juventud estudiantil «chiíta socialista», que desconfiaba del clero. Utilizando el vocabulario de Shari'ati, Jomeini, que siempre se había negado a injuriarle en vida a pesar de los ruegos de varios clérigos en este sentido,[12] acabó con las reticencias de una buena parte de los intelectuales islamistas de formación moderna: jóvenes médicos, ingenieros, técnicos y abogados barbudos. Y además, cuando se marchó de Irak para dirigirse a su último exilio en Neauphle-le-Château, en el extrarradio parisino, en octubre de 1978, supo atraerse a varias personalidades de este movimiento, entre ellos al futuro y efímero presidente de la República islámica, Bani Sadr.

11. Sobre la utilización que hizo Jomeini de estos términos a lo largo del tiempo, véase Ervand Abrahamian, *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 27-31, que observa que, después de la revolución, Jomeini amplió el uso del término *mustad'afines* a las clases medias tradicionales que apoyaban el nuevo orden social.

12. La negativa de Jomeini de criticar a Shari'ati (observada por A. Rahnema, *An Islamic Utopian*..., p. 275) contrasta profundamente con su eterna oposición respecto a los Muyahidín del Pueblo.

Esto permitió que el discurso islamista fuera unitario hasta el derrocamiento del antiguo régimen y que ampliara las bases que le apoyaban. En noviembre de 1978, Karim Sanjabi, uno de los dirigentes del Frente Nacional, el partido de los liberales, viajó a Neauphle para alinearse bajo el estandarte del ayatolá, que simultáneamente fue reconocido como guía por el jefe del partido comunista Tudesh. Jomeini anunció entonces que el objetivo de la revolución era el establecimiento de una «República islámica que protegiera la independencia y la *democracia* [la cursiva es mía] de Irán», utilizando un término que revocó unos meses más tarde, en ocasión de los debates sobre el nombre que había que dar a la República, por considerarlo ajeno al Islam. El sometimiento generalizado a la hegemonía cultural islamista culminó en las espectaculares manifestaciones contra el antiguo régimen el 10 y 11 de diciembre de 1978, que correspondían al noveno y décimo días (*tasu'a* y *'ashura*) del mes de moharram, en los que los chiítas conmemoran el martirio del imán Husein. Sometidos al toque de queda, centenas de miles de iraníes, siguiendo instrucciones de Jomeini, subieron durante esos dos días a las terrazas de los edificios de Teherán, haciendo resonar en la noche el grito de *Allah Akbar* (Alá es el más grande), como testimonio del triunfo cultural islamista en la marcha de la revolución que, un mes y cinco días más tarde, obligó a huir al sha.

La victoria del discurso islamista fue posible gracias a la notable capacidad de Jomeini para unificar a los diversos componentes, religiosos e incluso laicos, de un movimiento que, en sus inicios, se centraba en el odio al sha y a su régimen, lo que permitía que cada uno proyectara en él sus fantasmas políticos particulares, sin que fueran desmentidos, hasta la serie de depuraciones que siguieron a la toma del poder. En cambio, en la última parte de este libro, se analizará, en ocasión de los acontecimientos de Argelia, diez años más tarde, y a pesar de una movilización de un alcance comparable contra el Estado-FLN, la incapacidad de los islamistas argelinos para producir un discurso unitario duradero. Esto alejó rápidamente a las clases medias lai-

cas del movimiento y luego rompió la alianza entre la burguesía piadosa y la juventud urbana pobre, lo que precipitó el fracaso del FIS. En Irán, por el contrario, Jomeini prestó una inmediata atención a los sectores más modernos y que habían alcanzado un mayor éxito en la sociedad, y que, aunque en un primer momento no estaban de su parte, hicieron posible con su decantamiento el derrocamiento del sha. Lo mismo ocurrió con la huelga de los obreros del petróleo, un medio que sin embargo era poco receptivo al islamismo, pero que en octubre de 1978 cortaron la provisión de víveres al régimen imperial acelerando su caída. Los comerciantes del bazar, muy proclives a Jomeini, garantizaron el mantenimiento financiero de los obreros cuando se les privó de su salario. En la Argelia posterior a 1988, en cambio, el sector petrolero permaneció al margen de todas las turbulencias. Las clases medias laicas, tildadas de «hijos de Francia», pronto se percataron de que, a pesar de no estar de acuerdo con el DLN, correrían la misma suerte que sus homólogas iraníes, víctimas expiatorias de la República islámica, si el FIS se adueñaba del poder.

Después de su regreso a Teherán, el primero de febrero de 1979, Jomeini tuvo que tener en cuenta las aspiraciones contradictorias de la inmensa muchedumbre que le había deparado una acogida triunfal. Más tarde, eliminó a todos sus aliados hasta llegar al establecimiento de la teocracia. Nombró un gobierno provisional, encabezado por Mehdi Bazargan, un ingeniero piadoso de formación francesa, en el que los representantes de las clases medias surgidas del Frente Nacional, los únicos capaces de hacer funcionar el Estado, se codeaban con los clérigos. Pero el poder real estaba en manos del Consejo (secreto) de la Revolución Islámica, integrado por una mayoría de ulemas partidarios de Jomeini, y del que estaba excluido el Frente Nacional. Prolongado por el Partido de la Revolución Islámica, creado en febrero de 1979, este consejo, que era la encarnación de los intelectuales islamistas bajo una dirección clerical, fue el encargado de elaborar la nueva ideología oficial.

Las capas populares habían desempeñado un papel importante[13] en la revolución porque constituyeron la masa de manifestantes de 1978, aunque no disponían de ninguna autonomía de expresión.[14] Físicamente habían tomado posesión de los lugares de los que estuvieron excluidas con anterioridad por la represión social, como las grandes avenidas del centro de la ciudad, la universidad, etc. En su opinión, el derrocamiento del sha debía traducirse por la satisfacción de aspiraciones inmediatas: mejora de su nivel de vida, aumento de los salarios, ocupación de viviendas y terrenos de los «corrompidos», viabilización de los barrios «informales», reconocimiento de las implantaciones «ilegales», gratuidad de los servicios públicos, etc. El clero jomeinista que los encuadraba a través de los komitehs, los comités de salvación pública de Irán, la mayoría de los cuales tenía su sede en las mezquitas y las *tekiyehs*, controlaban que estas exigencias se expresaran en el lenguaje del islamismo. Muy pronto, los komitehs se convirtieron en la columna vertebral de un segundo poder, junto con la milicia del PRI, el ejército de los pasdarans (creados en mayo de 1979), los tribunales revolucionarios y las fundaciones islámicas (Fundación de los Desheredados, Yihad para la reconstrucción). Éstas heredaron el imperio financiero de la Fundación Pahlavi y los bienes de los taghuts ('demonios') y otros «corrompidos de la Tierra» que habían huido, habían sido ahorcados o fusilados. El gobierno provisional de Bazargan no tenía ningún control sobre los komitehs y, como estaba decidido a restablecer el orden, es decir, un orden social que la juventud urbana pobre consideraba inicuo, se convirtió en el blanco de sus ata-

13. Aunque muchos autores consideran que las capas populares sólo desempeñaron un papel muy limitado en la revolución, sobre esta cuestión estoy de acuerdo con los análisis de Vieille y de Khosrokhavar, que se desprenden de su trabajo de campo, y que fundamentan esta opinión en el hecho de que los estudios basados en documentos subestiman la participación política de los grupos sociales que no tenían acceso al discurso escrito.

14. Sobre estas acciones, véanse los datos de A. Bayat, *Street Politics...*, cap. 2 y 3.

ques. Los movimientos de izquierda, que consideraban que estas instancias eran similares a los sóviets, se unieron a ellas.

La derrota de las clases medias laicas y de los liberales, que fueron incapaces de conseguir el apoyo popular, se puso de manifiesto jurídica y políticamente en pocos meses. Después del referéndum que sometió a plebiscito a la Revolución islámica en marzo (el dominio islamista dio el nuevo nombre al Estado), en agosto se eligió una Asamblea de Expertos. Dominada por los ulemas y el PRI, elaboró la Constitución, que culminaba en los artículos que instituían el velayat-e faqih, otorgando los máximos poderes al guía en la persona de Jomeini. Los liberales, una parte de la izquierda, la minoría kurda (sunita) y algunos clérigos se erigieron en contra de lo que consideraban como una restauración de la dictadura bajo el turbante del ayatolá. Frente a la coalición de estos oponentes, y con el pretexto de la admisión del sha en territorio americano donde seguía un tratamiento médico para el cáncer que acabaría con su vida, quinientos «estudiantes seguidores del imán [Jomeini]», dirigidos por un responsable del PRI, asaltaron la embajada de Estados Unidos el 4 de noviembre de 1979, y retuvieron a los diplomáticos como rehenes hasta enero de 1981. Perdida su autoridad, Bazargan dimitió, ratificando con ello, políticamente, la derrota que las clases medias laicas ya habían sufrido en la calle. Asimismo, el ayatolá Shariat-Madari, líder de los ulemas que se oponían al velayat-e faqih, fue condenado a un arresto domiciliario hasta su muerte en 1986.

Así, a finales de 1979, los únicos que seguían estando presentes en la escena política iraní eran los intelectuales islamistas, la juventud urbana pobre y la burguesía piadosa. La aceleración del proceso revolucionario, consecutivo al secuestro de rehenes, se tradujo por la emergencia de instancias de poder en las que los jóvenes de medios populares pasaron a la acción dirigidos por clérigos «encolerizados» y militantes de la izquierda islámica que se felicitaban de haber hecho mella en el «nido de escorpiones» americano. La publicación de los informes secretos de la

embajada, que puso de manifiesto los contactos entre ésta y numerosos burgueses liberales, fue la ocasión propicia para llevar a cabo nuevos procesos sumarios, ejecuciones y requisición de bienes, cuyo contenido apuntaba a una conmoción de la jerarquía social, al margen del cambio de régimen. Si este proceso iba demasiado lejos, y si la juventud urbana pobre conquistaba su autonomía, es decir, se emancipaba de la ideología islamista como le exhortaban a hacerlo los grupos marxistas y los Muyahidín del Pueblo infiltrados en los komitehs, se corría el peligro de que el poder clerical sufriera una presión insoportable, que también amenazaba los intereses de la burguesía piadosa. Pero los comerciantes del bazar estaban recuperando la posición económica que habían perdido a finales del reinado del sha, al hacerse de nuevo con los segmentos del mercado de los capitalistas taghuts emigrados, encarcelados o ahorcados.

La izquierda islamista y los «chiítas socialistas» eran el principal grupo intelectual que, apoyándose en la juventud urbana pobre, podía romper la unidad del discurso intelectual islamista, controlado por Jomeini desde principios de 1978, después de recuperar la herencia doctrinal de Shari'ati, erigiéndose en salvador de los *mustad'afines*, los «desheredados». Para eliminarlos, la estrategia adoptada fue la misma que se empleó para apartar del poder a Bazargan y a los liberales: concederles el poder y después hacer que los komitehs, pasdarans y otras instancias controladas por las redes jomeinistas lo socavaran. Así, Bani Sadr, representante de la izquierda islamista, fue elegido presidente de la República con el apoyo de Jomeini, en enero de 1980. Pero, a partir de abril, los grupos de izquierda y los Muyahidín, que se habían implantado en los campus, fueron expulsados de ellos por los pasdarans. Se cerró la universidad, en nombre de la revolución cultural islamista, hasta que estuviera purgada. En mayo, el nuevo Parlamento, en el que el Partido de la República Islámica obtuvo la mayoría, se convirtió en el verdadero centro del poder e impuso un primer ministro procedente de sus filas. Una guerra de desgaste acabó con el presidente, que huyó de Irán ayudado por los

Muyahidín, en junio de 1981. El régimen reprimió la insurrección que iniciaron inmediatamente estos últimos, a pesar de sus espectaculares atentados, durante los cuales fueron asesinados el sucesor de Bani Sadr y los dirigentes del PRI, en 1982, el año más sangriento de la revolución. A principios de 1983, los dirigentes del partido comunista Tudesh, los últimos detenidos durante la campaña de aniquilación de la izquierda, en medio de una puesta en escena que recordaba los procesos de Moscú, confesaron en la televisión que eran espías soviéticos y reconocieron la superioridad del Islam respecto al marxismo...

El aniquilamiento de la izquierda islámica impidió la expresión de cualquier punto de vista disidente en el discurso único de los intelectuales islamistas, una consigna que Jomeini había teorizado con el nombre de vahdet-e kalimeh (unicidad del discurso). Ésta privaba a la juventud urbana pobre de cualquier portavoz que pudiera expresar sus intereses en términos más sociales que religiosos y que, oponiéndose a la burguesía piadosa, habría roto la unidad del movimiento islamista, condenándole al fracaso político, como ocurrió en Egipto y, más tarde, en Argelia. Pero, privadas de ese medio de expresión intelectual, las clases populares iraníes seguían estando movilizadas en espera de que se satisficieran sus reivindicaciones cotidianas. Se habían manifestado para derrocar al sha, habían participado en la eliminación de los liberales y los laicos y siempre habían apoyado a Jomeini. Al invadir Irán el 22 de septiembre de 1980, el ejército de Sadam Husein iba a proporcionar al régimen la ocasión de movilizarlas por última vez hasta agotarlas políticamente y consumir su energía en el martirio. Muriendo en el frente, en los cuerpos de voluntarios mal entrenados (basidjis) que constituían una presa fácil para los militares iraquíes, centenares de miles de jóvenes «sans culotte» de los más activos y motivados dieron su vida por la patria y la revolución, mientras que millones de sus camaradas se pudrían en las trincheras. Estos soldados del segundo año de la República islámica desaparecieron pues de la escena política interna, impidiendo toda capacidad de acción específica a la juventud urbana pobre.

La muerte física de un gran número de estos jóvenes significó también la muerte simbólica de su grupo social como protagonista político colectivo. Esto se manifestó a dos niveles. En primer lugar, para ellos mismos el uso político del chiísmo cambió de significado. Bajo la influencia de Shari'ati y, más tarde, durante la revolución, la conmemoración del martirio del imán Husein en Karbala se convirtió en la ocasión de luchar contra la encarnación contemporánea del califa opresor de antaño: el sha contemporáneo. La energía religiosa se proyectaba hacia el exterior para cambiar el mundo, mientras que la tradición chiíta dominante estaba orientada hacia el duelo y la lamentación que culminaban en las autoflagelaciones colectivas durante la celebración de 'ashura. La enorme carnicería de la guerra contra Irak, que parecía no tener fin (duró ocho años), para los jóvenes pobres fue la ocasión de recuperar masivamente la tradición anterior del martirio y de llevar la flagelación hasta el sacrificio de sí mismos. Lo que pretendían ya no era cambiar el mundo—habían hecho la revolución y ésta no había satisfecho las expectativas de los jóvenes—, sino que aspiraban a la muerte, a la supresión de sí mismos, lo que ratificaba el fracaso de la utopía revolucionaria. Este «chiísmo mortífero» alcanzó una dimensión masiva con el sacrificio de los basidjis en el frente. Las cartas y los testamentos de estos voluntarios que escribían a sus familias que querían abandonar este mundo, utilizando el vocabulario más crudo y más detallado de la martirología chiíta, son una expresión elocuente de la situación. En ellos traducían en categorías religiosas el suicidio político de la juventud urbana pobre del Irán de los años ochenta.

El régimen, por su parte, celebró el martirio de los jóvenes en varios registros. Lo convirtió en el principal recurso de su legitimación, como lo ponían de manifiesto todavía a finales de los años noventa, los frescos murales obsesivos de estilo «hiperrealista» que decoran las paredes de las grandes ciudades iraníes

con retratos de mártires cuyos nombres chorreaban rojo, siguiendo el ejemplo de la «fuente de sangre» que adornaba su principal cementerio en Teherán. La República islámica gobierna en nombre de los desheredados muertos por la patria y dignos émulos del imán Husein. Pero estos jóvenes desheredados ya no están presentes como fuerza política organizada, lo que permite que se hable en su nombre y en su lugar. Sin embargo, la masa de la juventud urbana pobre no ha desaparecido físicamente, sino que manifiesta uno de los crecimientos demográficos más elevados del mundo. El régimen está pues obligado a tomar iniciativas para ganarse las simpatías de estas decenas de millones de individuos jóvenes. Estas medidas han combinado los registros moral y económico.

En primer lugar, el uso del velo y del «atuendo islámico completo» fue declarado obligatorio por la ley en abril de 1983, justo después de que fueran aplastados los últimos movimientos de izquierda. Los miembros de los komitehs, que no tenían nada de «izquierdistas ateos» a los que había que perseguir, podían entonces reconvertir su activismo en un control policial de las costumbres, buscando y llevando a los tribunales revolucionarios a las mujeres «mal veladas» (*bad hejabi*), según los criterios que siguen imperando actualmente, expuestos en los lugares públicos iraníes, que determinan la longitud, la forma y el color del atuendo femenino. Pero las «mal veladas» potenciales pertenecen sobre todo a las clases medias laicizadas y más bien intelectuales y, en cambio, los partidarios de los komitehs proceden de las capas populares. Así pues, a éstas se les ha confiado el papel de depositarias y guardianas de los valores de la República islámica, lo que les permite reprimir a las clases medias, víctimas expiatorias que habían conservado su posición social y su capital cultural. La retribución moral de los más humildes, a los que se confió la represión cultural de la sociedad en nombre de la religión, sirvió pues para compensar su exclusión política.

En segundo lugar, la República islámica puso en marcha

unos mecanismos de asignación de recursos materiales y simbólicos para conseguir la adhesión de esta juventud urbana pobre que había hecho la revolución y había dado su vida en el frente iraquí. Las familias de los mártires pudieron enviar a sus hijos a la universidad sin pasar ningún examen, obtuvieron numerosas becas, viviendas, alimentos subvencionados, etcétera a través de las grandes fundaciones gestionadas por el clero. Los beneficiarios estaban, pues, totalmente interesados en la perpetuación del régimen e iban a luchar para defender el carácter inmutable de un poder en manos del clero jomeinista y de los intelectuales islamistas de su movimiento, que representaba los intereses de la burguesía piadosa surgida del bazar que acaparaba en aquel momento todo el ámbito de la economía, y compraba la paz social con ayudas y puritanismo. Pero, como veremos en la última parte, la gestión de la economía que llevó a cabo este grupo social condujo al régimen a la bancarrota y provocó fuertes tensiones que condujeron a la crisis de la República islámica y al nacimiento de la sociedad «postislamista».

La victoria de la Revolución islámica en Irán fue el símbolo más destacado de la oscilación de los años setenta. En relación con los últimos años de la década de los sesenta, en que el movimiento islamista era marginal y se limitaba a algunos intelectuales poco conocidos, la transformación fue considerable. El islamismo se convirtió en la principal fuerza en las sociedades musulmanas y conmocionó los escenarios políticos. Sin embargo, lejos de las representaciones que en aquel momento fueron las más extendidas en los medios de comunicación mundiales, que asimilaban este movimiento al fanatismo que ilustran las imágenes de los mulás desfilando, con turbante y metralleta en mano, éste ocultaba una realidad muy diversa. Bajo la aparente unidad de la referencia religiosa, unos grupos sociales opuestos firmaron alianzas temporales y frágiles. Pero, sobre todo, el espacio ideológico islámico internacional que emergió en aquel momento no constituía un bloque unido, como lo era el bloque soviético, sino un ámbito conflictivo en el que la lucha por la he-

gemonía oponía a sus pretendientes. Durante los años ochenta, la expansión del movimiento, que se implantó en sociedades nuevas y cuyo progreso parecía inexorable, corrió parejo con el aumento de sus contradicciones.

SEGUNDA PARTE

EXPANSIÓN Y CONTRADICCIONES

1

LA ONDA EXPANSIVA DE LA REVOLUCIÓN IRANÍ

La victoria de Jomeini en Teherán en 1979 conmocionó al mundo islámico moderno, que se hallaba bajo la hegemonía saudí desde la creación de la Organización de la Conferencia Islámica en 1969 y la victoria del «petro-Islam» en la guerra de octubre de 1973. Los nuevos señores de Irán se consideraban la encarnación del Islam por excelencia, al margen de su especificidad chiíta. En su opinión, los dirigentes de Riyad eran unos usurpadores, que tras su ostentoso rigor religioso apenas disimulaban su función de proveedores de petróleo de Occidente que, a cambio, ofrecía su protección militar a una monarquía retrógrada y socialmente conservadora. Desde su exilio parisino del invierno de 1978-1979, un colaborador de Jomeini había predicho a un periodista árabe: «Tenga paciencia... Ya verá lo que les sucederá a los saudíes seis meses después de que volvamos a Irán».[1] De hecho, nueve meses después de este acontecimiento, al alba del 20 de noviembre de 1979, que era el primer día del decimoquinto siglo del calendario hegiriano, la Gran Mezquita de La Meca fue tomada por asalto por varios centenares de oponentes saudíes, que sólo fueron reducidos después de un sitio de dos semanas.[2]

1. Entrevista publicada en el periódico libanés *Al Safir*, el 19 de enero de 1979, citado por David Menashri en «Khomeini's Vision: Nationalism or World Order?», en D. Menashri (ed.), *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Westview Press, Boulder, 1990, p. 51.

2. Los asaltantes pidieron al imán de la Gran Mezquita que proclamara que su dirigente era el Mesías esperado, cuyo regreso anuncia una creencia islámica popular en cada siglo de la Hégira. Éste, Muhamad al Qahtani (treinta y seis

Nada indicaba que los atacantes, pertenecientes a una versión ultra del wahabismo, hubieran estado en contacto con Teherán, cuya influencia se manifestó en cambio en ocasión de los incidentes menos graves que tuvieron lugar entre la minoría chiíta de Hasa, la principal zona petrolera, situada al este del país, mientras la Gran Mezquita seguía estando asediada.[3] Para los dirigentes saudíes, el equilibrio que habían construido durante los últimos diez años estaba en peligro: su legitimidad islámica era cuestionada de manera espectacular en su propio territorio y su capacidad para garantizar el orden en los lugares más sagrados del Islam se veía resquebrajada. La propaganda de la revolución iraní se dirigía directamente al Islam del pueblo, incitándole a

3. El 28 de noviembre, durante la celebración de la fiesta de 'Ashura que conmemora el martirio del imán Husein, miles de chiítas se manifestaron, por primera vez en la historia del reino saudí, contra las discriminaciones de que eran objeto, se enfrentaron con la policía, y gritaron consignas en favor de Jomeini. A principios de febrero de 1980, en el primer aniversario del regreso de este último a Teherán, tuvieron lugar otros incidentes en la ciudad de Qatif, donde numerosos chiítas se manifestaron llevando su retrato e incendiaron diversos edificios.

años), pertenecía, así como el jefe militar del grupo, Juhayman al Utaybi (veintisiete años) a unas tribus que no estaban vinculadas con la familia real saudí, seguidoras del movimiento puritano de los ikhwan, eliminadas por Ibn Saud, después de que le permitieran fundar el actual reino saudí, en marzo de 1929. Los rebeldes manifestaron a los miles de creyentes que habían retenido en la mezquita que el régimen saudí se había desviado del Islam, y que la familia real estaba corrompida moralmente y que debía ser derrocada. A petición del poder, el consejo de los ulemas (después de una espera de cinco días) autorizó a las fuerzas del orden a entrar en la mezquita donde se habían parapetado los asaltantes, bien armados y equipados. Estos acontecimientos llenaron de estupor y de incredulidad al mundo musulmán, hasta el punto de que la primera reacción procedente de Teherán fue denunciar lo sucedido como un complot americano. En Islamabad, los manifestantes saquearon la embajada americana por este motivo, sumándose a las contrariedades sufridas por la diplomacia americana en la región; la embajada de Estados Unidos en Teherán acababa de ser ocupada por los «estudiantes seguidores del imán». Sobre estos acontecimientos, véase Ayman al-Yasini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Westview Press, Boulder y Londres, 1985, p. 124 y ss.

poner en entredicho la piedad de los dirigentes, aunque éstos se consideraran fieles seguidores del Corán y de la shari'a. La política saudí había consistido en financiar la expansión del islamismo a través del mundo para controlarlo mejor—a través de la Liga Islámica Mundial, por ejemplo—y para evitar que se lo apropiaran grupos que querían conmocionar la jerarquía social. La unión de las palabras «revolución islámica» representaba la encarnación de todos los peligros. Esta revolución se produjo sin embargo en una parte de la Umma donde el proselitismo wahabita no tenía ninguna influencia y no disponía de ningún enlace: el dominio chiíta, que en la mayor parte de los círculos religiosos saudíes se consideraba hereje.

A partir de 1979 se trazaron dos estrategias opuestas de dominio de este mundo islámico dinamizado por la revolución iraní. La primera, procedente de Teherán, intentaba sustituir la supremacía saudí por el magisterio de Jomeini. Se esforzó en hacer desaparecer su especificidad chiíta para ser mejor aceptada en un mundo musulmán en el que los sunitas representaban el 80 por 100, y en hacer mella prioritamente en los jóvenes intelectuales islamistas pertenecientes a las franjas más radicales. La otra, a partir del centro saudí, movilizó al conjunto del sistema de propagación del Islam construido alrededor de la Liga Islámica Mundial y de la Organización de la Conferencia Islámica a lo largo de la última década para contener el empuje jomeinista. La operación era tanto más delicada por cuanto los acontecimientos de Irán, en los primeros tiempos, dieron una imagen favorable en los propios medios en los que se desplegaba el proselitismo wahabita: la prensa islamista egipcia, por ejemplo, expresó su simpatía por la revolución que había instaurado el Estado islámico y derrocado al tirano proamericano.[4] El *containment*

4. Véase Mohga Machhour y Alain Roussillon, *La révolution iranienne dans la presse égyptienne*, Cedej, El Cairo, 1982. Se trata de una selección de artículos favorables a Jomeini, hasta el inicio de la guerra Irán-Irak, en septiembre de 1980.

antiiraní actuó de inmediato en dos registros: destacar la especificidad chiíta del fenómeno para dificultar su identificación con ella en los medios sunitas y, ulteriormente, reducirlo a un avatar del nacionalismo persa. Esta última estrategia fue masivamente utilizada por Irak, cuando desencadenó la guerra contra la República islámica en septiembre de 1980, aunando varios objetivos: Sadam Husein quería sacar provecho del desorden revolucionario para conseguir una victoria amplia que le permitiera ampliar la estrecha salida marítima de Irak recuperando el control de las aguas del Shatt el Arab, el estuario que se dividieron ambos países después del acuerdo de Argel en 1975. Esta ofensiva, al militarizar a la sociedad, le permitiría también consolidar su reciente poder[5] e impedir que los chiítas iraquíes, que representaban una pequeña minoría de la población, se movilizaran contra el régimen siguiendo el ejemplo iraní. Por último y sobre todo, regional e internacionalmente, se beneficiaba de las exhortaciones de todos aquellos a quienes inquietaban los acontecimientos de Irán y que temían se desbordaran. Las ricas monarquías árabes de la Península, las más amenazadas, apoyaron y financiaron generosamente una guerra que movilizó el nacionalismo árabe moderno contra el Irán no árabe, buscando sus referencias en el Islam árabe de los orígenes, vencedor de la Persia sasánida en la batalla de Qadisiya en el año 636, cuyo nombre llevaban las ofensivas militares iraquíes.[6] Teherán no permaneció con los brazos cruzados sino que incriminó la «impiedad» de Sadam Husein, dirigente del partido Ba'ath laico y, por tanto, «apóstata» del Islam, lo que negó toda legitimidad para actuar en su nombre. Las ofensivas iraníes llevaron en consecuencia el nombre de las batallas que el primer califa, Abu Bakr, había librado contra las tribus árabes que habían hecho apostasía del Islam (hurub al-Hridda).[7]

Cada uno pretendía encarnar al Islam auténtico para revocar mejor el uso que hacía de él su adversario: el control de la retórica del Islam, el acaparamiento de su vocabulario se convirtieron en una baza central de poder y de legitimidad, un signo de que el espacio ideológico islámico era entonces el lugar simbólico por excelencia del poder. Una guerra de referencias y de anacronismos prolongaba, en el ámbito ideológico y doctrinal,

5. En julio de 1979, Sadam Husein, hasta entonces vicepresidente del general Hasan al Bakr, asumió personalmente el poder. Este acontecimiento fue seguido de ejecuciones de dignatarios acusados de «complot».

6. La cultura árabe clásica dispone de una tradición de polémica antipersa, que critica la excesiva influencia que adquirió la Persia conquistada y culturalmente muy desarrollada en relación con los descendientes de los conquistadores árabes, en particular durante el califato abasida de Bagdad (750-1253). Los polemistas árabes consideran este fenómeno, conocido con el nombre de *shu'ubiyya*, como una deformación del auténtico Islam. La ideología iraquí reavivó esta antigua querella durante la guerra, y movilizó a intelectuales árabes de renombre, cineastas, poetas y novelistas, que elaboraron ficciones históricas en las que se destacaba el sentimiento de que Sadam Husein era el portador de espada de los valores arabo-islámicos contra los descendientes de los «magos». La batalla de Qadisiya, en la que el ejército de los árabes musulmanes venció al del último rey persa, y acabó con la independencia sasánida, fue objeto de una película de gran espectacularidad del cineasta egipcio Salah Abu Seif, financiado por Bagdad.

7. Cuestionada como raza ajena al auténtico Islam por los nacionalistas árabes de Bagdad recién convertidos a la retórica islamista (que, en principio, no concede ninguna prelación a los árabes respecto a los demás musulmanes), los ideólogos iraníes replicaron doctrinalmente. En su opinión, la laicidad que esgrimía el partido Ba'ath era asimilable a la apostasía tradicional, puesto que los laicos eran musulmanes que negaban la noción de shari'a, de organización de la ciudad según las exhortaciones de los Textos Sagrados del Islam. Los ba'athistas que estaban en el poder en Bagdad podían, pues, ser merecedores del castigo prescrito para los apóstatas, la muerte, que debía ser infligida por los «verdaderos musulmanes», siguiendo el ejemplo del primer califa, mucho antes de la batalla de Qadisiya, que castigó a las tribus árabes que, con el pretexto de la muerte del Profeta, rompieron el juramento de fidelidad que le habían prestado a él y a la religión que anunciaba. Durante la guerra, la doctrina ba'athista fue puesta en sordina en Irak, porque estorbaba la propaganda de sobrepuja del Islam que llevaba a cabo el régimen de Sadam Husein. El fenómeno alcanzó todavía una mayor amplitud durante la guerra del Golfo de 1991, en la que Irak se enfrentó a los Estados árabes con los que tenía que disputarse su legitimidad islámica, sobre todo con Arabia Saudí.

la guerra real. Frente a Teherán, los Estados árabes formaron un bloque alineándose con Bagdad (a excepción de Siria, rival tradicional de Irak). Y Sadam Husein, que en la década siguiente iba a convertirse en el principal enemigo de Estados Unidos y de los regímenes árabes del Golfo, se benefició también entonces del apoyo diplomático de Occidente, inquieto ante la revolución iraní, y del apoyo militar de Francia que puso a su disposición cazabombarderos Super Étendard. Esto dio lugar, como contrapartida, a la implicación iraní en una ola de acciones terroristas antioccidentales perpetradas en particular en el Líbano, devastado desde 1975 por la guerra civil y parcialmente ocupado por Siria e Israel, donde Teherán creó en 1982 el partido-milicia del Hezbolá entre las filas de la comunidad chiíta que representaba casi el tercio de la población.

De hecho, a pesar de las esperanzas iraníes de extender la revolución al conjunto del mundo musulmán, ésta sólo consiguió tener un número apreciable de verdaderos celotes entre algunos chiítas, en el mundo árabe y en el subcontinente indio. Y sólo pudo conseguir que siguieran sus pasos algunos movimientos activistas importantes del Líbano, donde el Estado estaba en declive. En Irak, Sadam Husein, a principios de abril de 1980, hizo matar al principal líder chiíta, el ayatolá Baqir as-Sadr,[8] seguidor de Jomeini, y desencadenó una brutal represión contra cualquier militante potencial cuando, cinco meses más tarde, Bagdad inició la guerra contra Irán.

8. A Mohamad Baqir as-Sadr (1935-1980), uno de los fundadores del partido islamista iraquí chiíta Da'wa (Llamamiento al Islam) en 1958, el movimiento islamista, tanto chiíta como sunita, le sigue honrando todavía hoy como el fundador de la economía islámica (véase más adelante, pp. 238-239), con su libro *Iqtisaduna* (Nuestra economía), publicado en 1961. Formó parte de la vanguardia de la lucha contra la izquierda marxista y ba'athista que estaba en el poder en Bagdad, y desempeñó un papel importante en la politización del ámbito religioso de Nadjab, donde vivió Jomeini de 1964 a 1978. Véase Amazia Baram, «The Radical Shi'i Movement in Irak», en David Menashri, *op. cit.*, p. 133 y ss., y Hanna Batutu, «Shi'i Organizations in Irak», en J. Cole y N. Keddie (eds.), *Shi'ism and Social Protest*, Yale University Press, New Haven, 1986, p. 139 y ss. Véase también Pierre Martin (seud.), «Le clergé chi'ite en Irak hier et aujourd'hui», en *Maghreb-Machrek*, núm. 115, enero de 1987.

Pero, al margen de sus émulos en el sentido estricto, la revolución islámica despertó, desde el primer momento, una amplia simpatía entre los oponentes a los regímenes autoritarios del conjunto del mundo árabe. Antes de que las purgas, las ejecuciones y las atrocidades cometidas en su nombre ensombrecieran su imagen, había demostrado que un movimiento surgido de amplias capas de la sociedad podía acabar con un gobierno poderoso y proclive a Estados Unidos. Esto bastaba para que, incluso en círculos poco conocedores del Islam o indiferentes a él, se tomara en serio el potencial revolucionario de esta religión. Al margen de Jomeini, el ejemplo iraní hizo creer a muchos observadores y dirigentes que el Islam se había convertido en el principal factor de la identidad política, social y cultural de poblaciones que antaño se definían por su nacionalidad, su pertenencia social, etc. La oscilación de la década de los setenta sólo había afectado a unos medios restringidos; pero, después de 1979, no sólo en el mundo musulmán sino más allá de sus límites, nadie ignoraba la expansión del fenómeno islamista. Éste se convirtió en el objeto de innumerables coloquios, obras, proyectos de investigaciones financiadas por las grandes fundaciones internacionales y se benefició—o sufrió—una cubertura de prensa excepcional que ponía de relieve sus dimensiones más espectaculares, más violentas o más paradójicas. Los poderes establecidos intentaban precaverse contra unas reivindicaciones sociales que, apropiándose el vocabulario del Islam, pudieran aglutinar el descontento y derrocarles. El ejemplo del sha fue objeto de reflexión e incitó a la mayor parte de los regímenes en el poder en el mundo musulmán a manifestar una religiosidad ostentosa de buena ley, para evitar el destino de un monarca que no disimulaba su desprecio por los «hombres vestidos de negro». Se aduló a los ulemas, víctimas de múltiples vejaciones durante la era de los nacionalismos, con el fin de que proporcionaran a los príncipes la legitimación islámica de su poder. A cambio, éstos

querían acrecentar su control sobre las costumbres y la cultura, para vengarse de sus rivales, los intelectuales laicos, cuya influencia consiguieron reducir considerablemente mediante la intimidación o la censura que el Estado ejercía a petición suya. A través de los ulemas, los poderes intentaban llegar a acuerdos con las clases medias piadosas, conseguir su apoyo o, por lo menos, su neutralidad, reprimiendo a los intelectuales islamistas más radicales que practicaban la agitación entre la juventud urbana pobre. Fue una empresa burda, en la que ambos miembros querían sacar provecho e intentaban imponer al otro sus condiciones. En conjunto, los ulemas, como veremos más adelante, salieron reforzados, tanto en la sociedad en general como en su papel de proveedores de normas y valores, y en el propio movimiento islamista, en el que se impusieron a los ingenieros, informáticos y estudiantes de medicina barbudos que dirigían los grupos sunitas radicales de los años setenta y que despreciaban a los jeques.

A partir de 1979, jóvenes militantes procedentes de todos los países del mundo musulmán, desde el sudeste asiático al África negra, así como poblaciones de origen musulmán de algunos países socialistas y emigrantes que vivían en Europa occidental, pasaron por Teherán.[9] Según parece, un pequeño número de ellos se convirtió al chiísmo y abrazó la causa jomeinista en su conjunto. La mayoría, sin apartarse de sus convicciones doctrinales sunitas originales, llegó a la conclusión de que era el momento propicio para pasar a la acción, y que el paradigma iraní sólo pedía ser declinado según las circunstancias propias de cada país.

9. Nos remitiremos a los ejemplos que aparecen en J. Esposito (ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Florida International University Press, Miami, 1990, para una visión de conjunto. En diciembre de 1982, cinco personas próximas a Alija Izetbegovic, pertenecientes a la organización de los Jóvenes Musulmanes de Bosnia-Herzegovina, tomaron parte en el Congreso de los Imanes del Viernes en Teherán, lo que resultó un perjuicio para ellos en el proceso de agosto de 1983 que condenó a doce «fundamentalistas musulmanes» a largas penas de cárcel, véase más adelante, pp. 374-376.

Al igual que las revoluciones francesa o bolchevique en su época, la revolución iraní encarnó una inmensa esperanza para los extranjeros que simpatizaban con sus objetivos. Se crearon pequeñas redes en torno a círculos de estudio y grupos de proselitismo que preocupaban considerablemente tanto al *establishment* conservador filosaudí como al mundo del Islam tradicional y a los regímenes occidentales, en particular cuando sus actividades se desarrollaban en su territorio, a través de las poblaciones musulmanas emigradas sobre todo a Europa.

Pero la repercusión directa de estas vanguardias fue débil. Así por ejemplo, en Francia, los «estudiantes que seguían la línea del imán», esencialmente iraníes, se esforzaron en vano en movilizar a los trabajadores inmigrados magrebíes, en convertir los conflictos sociales de los inicios de la década de los ochenta, en particular en la industria automovilística, en una yihad próxima al ayatolá Jomeini contra los Satanes occidentales. Pero, a falta de una cultura común y de una implantación en los medios obreros, el intento se limitó a algunas distribuciones de panfletos en las puertas de las fábricas en huelga, y los principales activistas fueron expulsados en diciembre de 1983, en una atmósfera de violencia interna en la comunidad iraní en el exilio, cuyas facciones luchaban entre sí en la calle y en los andenes del metro parisino. La segunda consecuencia de ese proselitismo fue mucho más importante, porque hizo que la opinión pública y algunos responsables asimilaran la expresión del Islam en general a las turbulencias de la revolución iraní. Así fue como el gobierno francés, impotente ante un fenómeno del que hacía un análisis erróneo, en otoño de 1982 delegara la gestión y el control del Islam que se desarrollaba en Francia entre los dos millones de magrebíes que vivían en el país a las autoridades argelinas, que se hicieron con el control de la Gran Mezquita de París.[10]

En el Reino Unido, en las filas de la diáspora paquistaní, un

10. Para un análisis detallado de este fenómeno, véase nuestra obra *Les banlieues de l'islam*, *op. cit.*, pp. 313-352.

grupo de intelectuales pro iraníes radicales se agruparon alrededor de un periodista, Kalim Sidiqui, fundador del Muslim Institute, que tomó iniciativas radicales con el objetivo de atraer la atención de la prensa; en particular, aprovechando el efecto provocado por el caso Rushdie en 1989, creó un «Parlamento Musulmán» británico, con el propósito de hacer frente al de Westminster. Pero, una vez más, la poca implantación de un movimiento que se limitaba a algunos intelectuales radicalizados a los que las instancias mayoritarias del Islam británico, surgidas del mundo de las madrasas paquistaníes, consideraban sospechosos, no permitió que la revolución iraní consiguiera tener un número significativo de adeptos, una vez pasado el efecto de la moda y la novedad.[11]

En el África negra, algunos intelectuales jóvenes, que en general habían tenido una formación moderna, encontraron en el ejemplo de Teherán la ocasión de hacer tambalear al Islam tradicional de las cofradías, cuya devoción consideraban asfixiante, al mismo tiempo que mantenían distancias respecto a una modernidad europea asociada al colonialismo y al imperialismo. Así, en el Senegal de principios de los años ochenta tuvo lugar una efervescencia islamista directamente relacionada con el regreso de Irán de intelectuales jóvenes, entre los que destacaban los pertenecientes a la rama más joven de una familia de morabitos procedentes de la cofradía tijane, los nyasenes. Uno de ellos, en enero de 1984, creó una revista militante (en francés), cuyo título en wolof, *Wal Fadjri* (Por la Aurora, del árabe *fajr*), «es una consigna que afirma con convicción el advenimiento de una aurora radiante al final de esta larga noche de tinieblas que reina en el mundo después de la desaparición del profeta Mahoma [...] ¡Desde hace cuatro años, la situación ha cambiado radicalmente! ¡Alabado sea Dios! La faz del mundo se ha transformado, los propios cimientos de la humanidad se han

11. Pueden encontrarse datos sobre el movimiento recogidos por Kalim Siddiqui en G. Kepel, *À l'ouest d'Allah*, Seuil, París, 1994, p. 193 y ss. [Hay trad. cast.: *Al oeste de Alá*, Barcelona, Paidós, 1995.]

conmocionado desde que el proyecto de sociedad islámica no sólo se vislumbra como algo posible sino sobre todo como una alternativa frente a otros proyectos de sociedad».[12] En él podían leerse largos extractos de las obras de Jomeini, una defensa de la posición iraní frente a Irak en la guerra, declaraciones sobre la unidad del chiísmo y del sunismo y acervos ataques contra Arabia Saudí y la Organización de la Conferencia Islámica (como este título: «La conferencia de la OCI acepta la inclusión de Egipto: El cubo de la basura se llena de desechos»).[13] El hermano del fundador, que residía en la ciudad de Kaolak, al sudeste de Dakar, fue llamado el «ayatolá de Kaolak» a causa de los discursos incendiarios en los que la denuncia del imperialismo francés—del que quemó en público la bandera tricolor—se mezclaba con la del Islam tradicional al que consideraba su cómplice.[14] Pero estas iniciativas, que suscitaron rápidamente el antagonismo de las autoridades del Estado[15] y de las redes pro

12. *Wal Fadjri*, núm. 1, 13 de enero de 1984, p. 2. Editorial firmado por el fundador, Sidy Lamine Nyass.

13. *Ibíd.*, núm. 2, p. 14. Egipto fue expulsado de la OCI después de la firma de los acuerdos de paz israelo-egipcios en marzo de 1979, e reintegrado en ella durante la conferencia de Casablanca en 1984. Véase también en *ibíd.*, p. 2, el artículo sobre la unidad chiíta-sunita, considerada desde un punto de visto acorde con la exportación de la revolución: «Sunitas y chiítas son hermanos de leche, forman la misma escuela en la línea islámica». Sobre la «guerra impuesta», artículos del doctor Shamran [Mostafa Shamran, ministro de la Guerra de la República islámica], núm. 4, p. 27 y ss. «Manifeste de l'État islamique par l'imam Khomeini», núm. 6, p. 30 y ss, y núm. 7, p. 17 y ss., etc. El director de la revista participó también en el «congreso de los imanes de Teherán», en mayo de 1984, donde expuso «el horror de los crímenes de Sadam», núm. 7, p. 15.

14. Sobre estos aspectos, véase un libro escrito para la ocasión, Moriba Magasuba, *L'islam au Sénégal: Demain les mollahs?*, Karthala, París, 1985, bien documentado, y cuyo título indica en parte las incertidumbres del momento. *Le Musulman*, revista fundada en 1982, estaba entusiasmada por la revolución, pero no se definió como «pro iraní», según uno de sus fundadores, Omar Ba (entrevista, Dakar, febrero de 1998).

15. La embajada de Irán en Dakar fue cerrada en la primavera de 1984, lo que provocó las protestas de *Wal Fadjri*, núm. 3, pp. 8-9.

saudíes, les enfrentaron directamente con los morabitos, porque ponían en peligro sus intereses. No consiguieron ofrecer una alternativa concreta a las formas de integración social, el acceso a los recursos y los bienes que dispensaban las cofradías a sus discípulos, o talibán, a cambio de su sumisión. Estos movimientos radicales, a pesar de la ayuda financiera que Irán aportaba a algunos de ellos, no fueron capaces de mantener el apoyo de los jóvenes a pesar de haber captado su entusiasmo inicial. Algunos dirigentes e intelectuales fueron absorbidos por las cofradías y se integraron en el *establishment* local, al que habían criticado; otros transformaron con éxito su empresa política militante en una empresa comercial con buenos resultados. Wal Fadjri, la antigua revista islamista radical, es desde 1994 un periódico de calidad de tendencia liberal, y posee además una emisora de radio, páginas web y tiene en proyecto una cadena de televisión privada.[16]

Este tipo de repercusión de la revolución iraní se produjo en la mayor parte de los países musulmanes a principios de la década de los ochenta: tanto en Malaisia como en Indonesia, donde no existía ninguna tradición chiíta, algunos jóvenes intelectuales islamistas en 1979 volvieron de Teherán entusiasmados. Pero la mayoría prefirió militar en los grupos islamistas sunitas ya constituidos, como el ABIM en Malaisia, cuyo dirigente, Anwar Ibrahim, se había entrevistado con Jomeini.[17] Frente a unos gobiernos que intentaron evitar a cualquier precio el desarrollo de una propagación islamista incontrolada, el eco de la revolución iraní fue diluido en un movimiento islamista global, en cuyo seno co-

16. Entrevista con Sidy Lamine Nyass, Dakar, febrero de 1998.

17. Véase Fred von der Mehden: «Malaisian and Indonesian Islamic Movement and the Iranian Connection», en J. Esposito, *op. cit.*, p. 248. Un dirigente de la ICMI (Asociación de Intelectuales Islámicos Indonesios), fundada en diciembre de 1990, que viajó a Teherán en 1979, también nos hizo partícipes de su entusiasmo por los acontecimientos de Irán, pero sin expresar el deseo de que se reprodujeran de forma idéntica en Indonesia, ya que más que imitarles, prefería inspirarse en su espíritu. Entrevista, Yakarta, agosto de 1997.

existían también simpatizantes de Arabia Saudí y sobre todo de los Hermanos Musulmanes.[18]

En el Oriente Medio árabe, este entusiasmo revolucionario se tradujo principalmente por la islamización global de dos conflictos que hasta entonces habían encarnado, cada cual a su manera, la causa nacionalista árabe y que estaban poco influenciados por la ideología religiosa: el de Palestina y el del Líbano. Una de las causas indirectas de la islamización de la cuestión palestina era la admiración que sentía por Jomeini el movimiento radical y minoritario de la Yihad Islámica. Éste fue el detonante de los acontecimientos que condujeron a la «rebelión de las piedras» o intifada, a partir de diciembre de 1987. En el Líbano, en cambio, Teherán llevó a cabo una política de intervención directa a través de la minoría chiíta, en cuyo seno creó el partido Hezbolá.

En Palestina, la OLP utilizaba tradicionalmente un discurso nacionalista con el que podían identificarse tanto musulmanes como cristianos,[19] y que encarnaba la «causa árabe» por excelencia. Pero el inicio de la década de los ochenta fue un período difícil para la organización: sus relaciones con Egipto se habían interrumpido después del viaje de Sadat a Jerusalén en 1977 y la firma de la paz israelo-egipcia en 1979; y como en Jordania estaba inactiva desde el aplastamiento del Septiembre Negro en

18. Además de las subvenciones a diversas asociaciones islamistas y de las invitaciones a los congresos que se celebraban en Teherán (como el de mayo de 1984 mencionado anteriormente), la República islámica publicaba en diversas lenguas periódicos de propaganda en los que se ensalzaban las realizaciones y los objetivos del régimen. En árabe y en urdú: *Al Shahid* (El Mártir) y *Sawt al-Umma* (La Voz de la Comunidad de los Creyentes). En francés: *Le Message de l'islam*, un periódico irregular, destinado principalmente a los musulmanes francófonos del África negra y del norte de África. Pero los medios utilizados no podían compararse con los que disponían las petromonarquías para atraerse o mantener la fidelidad de estos mismos medios.

19. Algunos de sus dirigentes, entre ellos Yaser Arafat, habían frecuentado a los Hermanos Musulmanes en su juventud, pero su madurez política era deudora del nacionalismo árabe.

1970, reprimido sin piedad en los territorios ocupados por Israel, concentró sus fuerzas en el Líbano. Desde 1975 se había involucrado en la guerra civil entre la derecha cristiana, principalmente maronita, y los «islamo-progresistas» con los que se identificaba. Esta expresión no se refería a la ideología islamista, muy poco representada en aquel momento en la escena política libanesa,[20] sino a la pertenencia confesional de la mayoría de los que se oponían al dominio político de las elites maronitas,[21] heredado del período del mandato francés (1920-1946), y que se identificaban con el arabismo y sus diversas causas, entre las cuales se hallaba la de Palestina.

Mientras la OLP estuvo involucrada en el conflicto libanés en el que la crueldad, el bandidismo y los cambios de alianza pronto emborronaron la claridad de los principios y los compromisos, no estaba muy activa en el frente antiisraelí que, sin embargo, era el que daba sentido a su propia existencia. Su situación se agravó todavía más con el Blitzkrieg del Estado hebreo en el sur del Líbano en 1982, que destruyó las infraestructuras palestinas y obligó a la OLP a transferir su sede de Beirut a Túnez, y más

20. A principios de los años setenta, el movimiento de los Hermanos Musulmanes estaba representado en el Líbano, en particular en los medios sunitas de Trípoli, pero estaba limitado a intelectuales y notables, al igual que los Hermanos sirios y jordanos de la época. Era conocido sobre todo gracias a su ideólogo más prolífico, Fathi Yakan. Sólo desempeñó un papel social hacia mediados de los años ochenta, cuando consiguió implantarse entre la juventud urbana pobre de Trípoli, en particular en el barrio de Bab Tebbané, donde luchó contra el ejército sirio y sus aliados locales. Véase Dalal Bizri, «L'islamisme libanais et palestinien: Rupture dans la continuité», *Peuples méditerranéens*, núm. 64-65, julio-diciembre de 1993, p. 265 y ss, y Michel Seurat, «Le quartier de Bab Tebbané à Tripoli (Liban)», en *L'État de Barbarie*, Seuil, París, 1989, p. 110 y ss.

21. El ámbito «islamo-progresista» contaba con un número considerable de cristianos de izquierdas o nacionalistas árabes, especialmente numerosos entre la comunidad de rito griego ortodoxo. Sobre las confesiones cristianas del Próximo Oriente, véase J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Fayard, París, 1994, una obra muy comprometida pero con muchos datos actualizados.

tarde con la ofensiva siria que obligó a Yaser Arafat y a sus partidarios a abandonar Trípoli en diciembre de 1983.[22] Refugiada lejos de su campo de operaciones, la dirección de la organización palestina encarnaba entonces una causa debilitada y mucho menos movilizadora que en el pasado. Sobre todo teniendo en cuenta que en Afganistán la yihad estaba a punto de sustituir la causa nacionalista de los adultos por el ideal islámico de la joven generación árabe de los años ochenta.

Por otra parte, en Palestina existía sobre el terreno un movimiento islamista antiguo, encarnado principalmente por los Hermanos Musulmanes, dedicado sobre todo a una tarea caritativa y pietista, que sacaba partido de la permisividad de Israel. El Estado hebreo veía en él una salida apolítica a las frustraciones de la población palestina ocupada y un sucedáneo inofensivo del nacionalismo militante de la OLP. La labor de los Hermanos, bien representados en Gaza, se centraba sobre todo en la reislamización de la población frente al nacionalismo secular de la OLP. En primer lugar, tenían que invertir a su favor la relación de fuerzas existente en la sociedad palestina, antes de involucrarse en la lucha frontal antisionista que, en cualquier caso, les parecía prematura, teniendo en cuenta la supremacía del Estado hebreo.[23]

22. El tratamiento más completo sobre la presencia palestina en el Líbano se encuentra en el libro de Yezid Sayihg, *Armed Struggle and the Search for the State. The Palestinian National Movement 1949-1993*, Clarendon Press, Oxford, 1997, en particular la tercera parte: «The State in Exile, 1973-1982», pp. 319-544.

23. Sobre la prudencia de los Hermanos Musulmanes palestinos, véase Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza. Muslim Brotherhood and Islamic Yihad*, Indiana University Press, 1994, en particular el cap. 2. Algunos responsables de la OLP sospechaban que Israel exhortaba a los Hermanos para debilitar al movimiento nacionalista, como Sadat lo había hecho con los islamistas en los campus egipcios a principios de los años setenta para contrarrestar el empuje de la izquierda árabe y de los naseristas. Los Hermanos, a través del jeque Ahmad Yassin, dirigente del Mujamma'Islami (Agrupación Islámica), su centro de actividades en la Franja de Gaza, consideraban por su par-

En este contexto de astenia política, la revolución iraní insufló los gérmenes del nuevo espíritu que iba a conducir al desencadenamiento de la intifada en 1987. Éste convirtió a los islamistas en un actor político de primer orden, que amenazaba la hegemonía de la OLP entre la juventud de Gaza y Cisjordania. En efecto, entre los estudiantes palestinos de la Universidad de Zagazig, en el Bajo Egipto, un grupo de militantes insatisfechos con el quietismo de los Hermanos y la «impiedad» de la OLP se entusiasmó con los acontecimientos de Irán. Su principal líder, el médico Fathi Shqaqi, escribió un pequeño libro titulado *Jomeini, la alternativa islámica (Al Khumaini: al hall al islami wa-l badil)* que, a partir de 1979, se encontraba en todas las librerías de las aceras de El Cairo. Dedicado a los «dos hombres de este siglo», «el imán mártir Hasan el Banna», fundador de los Hermanos Musulmanes, y «al imán revolucionario Ruhollah Jomeini», la obra era la apología más explícita del guía de la revolución islámica procedente del movimiento de los Hermanos.[24] Shqaqi y sus seguidores se referían a Irán para criticar al mismo tiempo el

24. Véase Machhour y Rousillon, *op. cit.*, pp. 45-54, para algunos fragmentos de esta obra. Publicado con el seudónimo de Fathi'Abdel'Aziz, este libro, el primero que apareció en lengua árabe sobre la victoria de la revolución islámica en Irán, agotó en pocos días su primera tirada de diez mil ejemplares, y le costó a su autor una breve detención por parte de la policía egipcia. Véase Rif'at Sid Ahmed (ed.), *Al a'mal al kamila li-l shahid al duk-tur fathi al-shqaqi* (Obras completas del doctor mártir Fathi Shqaqi), El Cairo, Yafa, 1997, vol. I, pp. 53 y 459-534.

te que: «La OLP es laica. No puede considerarse representativa a menos que se convierta en islámica» (entrevista entre Ziad Abu-Amr, en *ibíd*, p. 31). Al construir una vasta red caritativa y religiosa, los Hermanos reforzaron su implantación social en espera de días mejores, evitando el terreno propiamente político en el que hubieran tenido que estar subordinados—o enfrentados—a la dirección de la OLP, una posición que preferían evitar. Sobre las formas que tomó la «reislamización autoritaria de la sociedad» en la década de los ochenta, marcada por ataques contra la izquierda y actos violentos contra los «impíos», véase Jean-François Legrain, «Les islamistas palestiniens à l'épreuve du soulèvement», en *Maghreb-Machrek*, núm. 121, julio-septiembre de 1988, pp. 8-10.

nacionalismo de la OLP, que no había conseguido nada concreto para los palestinos, y a la discreción de los Hermanos Musulmanes en Palestina, que habían sacrificado la lucha política contra Israel por una predicación y una acción social más confortables: la victoria de la revolución islámica demostraba que, incluso frente a un enemigo tan poderoso como el sha, la yihad de militantes resueltos podía superar todos los obstáculos. La vía para la liberación de Palestina debía ser la lucha armada y el combate por la islamización, fundiéndolos en una misma yihad. Esta estrategia se tradujo por la creación del movimiento de la Yihad Islámica,[25] concebida como una vanguardia activista y militante capaz de atacar a Israel y de abrir el camino a la instauración del Estado islámico en Palestina. Esto iba a permitir salir del doble atolladero al que llevaban la acción de los Hermanos, centrada únicamente en el trabajo social, y las iniciativas diplomáticas de la OLP debilitada por su relegación en el lejano Túnez. Alrededor de la misma referencia a la yihad, se estructuró un movimiento compuesto por grupos autónomos:[26] a partir de 1983, algunas acciones espectaculares pusieron de relieve la determinación de algunos de ellos, que se dedicaron a realizar acciones violentas muy mediatizadas (como el ataque con granadas a los reclutas de una brigada de elite israelí que iba a prestar juramento en el Muro de las Lamentaciones en Jerusalén, en octubre de 1986), para cuestionar el sentimiento de invencibilidad del Estado hebreo y para que el miedo cambiara de bando. En

25. Sobre el movimiento de la yihad islámica palestina, además de Abu-Amr, *op. cit.*, cap. 4, véase Élie Rekhess, «The Iranian Impact on the Islamic Movement in the Gaza Strip», en David Menashri, *op. cit.*, pp. 189-206, y Jean-François Legrain, *Les voix du soulèvement palestinien*, CEDEJ, El Cairo, 1991, pp. 14-15. Las principales obras de Fathi Shqaqi, asesinado por el Mossad en Malta el 26 de octubre de 1995, fueron recopiladas por el publicista islamista egipcio Rif'at Sid Ahmed en la obra mencionada.

26. Sobre los aspectos organizativos de este movimiento, merece la pena leer la obra de J.-F. Legrain, «Autonomie palestinienne: La politique des néonotables», REMMM, t. 81-82, 1996/3-4, pp. 153-206.

este sentido, desempeñó un papel de detonante para la explosión de la intifada, la sublevación palestina que se inició a finales de 1987. Sin embargo, como veremos más adelante, no consiguió dirigir el movimiento. La represión israelí le convirtió con eficacia en su objetivo y la insurrección fue recuperada muy pronto por las organizaciones de la OLP y de los Hermanos Musulmanes, mucho más potentes. Pero durante el período de repliegue que marcó la primera mitad de la década de los ochenta, la Yihad Islámica, a partir de la inspiración que sus dirigentes encontraron en el ejemplo iraní, desempeñó un papel fundamental para relanzar e islamizar el movimiento palestino. También contribuyó a hacer evolucionar su significado y a insuflar una considerable dimensión islamista a la causa nacionalista árabe que había representado hasta aquel momento.

La mayor repercusión de la revolución islámica en Oriente Medio no se produjo en Palestina, donde no fue más que una fuente de inspiración para la Yihad, sino en el vecino Líbano. Este país se hallaba en una situación particularmente propicia en apariencia para la exportación de la revolución: un lustro de guerra civil, desde junio de 1975, había acabado con la autoridad del Estado, incapaz de desempeñar su papel institucional de garante y árbitro del equilibrio entre cristianos y musulmanes. La ocupación siria de una parte del territorio a partir de junio de 1976, con el pretexto de restablecer la paz, provocó que el Estado libanés pasara de hecho gradualmente bajo el protectorado de este país. La invasión israelí de 1982, que finalizó en 1983, aunque siguió subsistiendo en la frontera entre ambos países una «zona de seguridad» por donde patrullaba el Ejército del Sur del Líbano, una milicia financiada por el Estado hebreo, acabó de desequilibrar las relaciones de fuerzas eliminando la presencia militar palestina en el sur del país. Este vacío fue el que ocupó el movimiento chiíta pro jomeinista del Hezbolá.

Antes de 1982, la comunidad chiíta era el pariente pobre de la familia confesional libanesa. Concentrada tradicionalmente en

las zonas ingratas del Djebel Amil, al sur del país, y del valle de Bekaa situado en un enclave alrededor de Baalbek entre las cadenas del Líbano y el Antilíbano, sólo había obtenido una parte congrua de los cargos políticos después del «pacto nacional» de 1943, que atribuyó a los cristianos maronitas la presidencia de la República y a los musulmanes sunitas la presidencia del consejo de ministros. Tuvo pues que contentarse con la presidencia de la cámara de diputados, una función con escaso poder, de la que formaban parte las pocas familias de notables culturalmente apartados de la vida de la masa de sus correlegionarios. Básicamente rural, en su conjunto se había quedado al margen de la ola de modernización y de educación que caracterizaba a las elites de otras comunidades y que había convertido a Beirut en la capital intelectual del mundo árabe. En el universo chiíta, los dignatarios religiosos mantenían una importante influencia social. La considerable influencia de las tradiciones rurales y la pobreza se tradujeron por una tasa de natalidad superior al de otras confesiones, lo que, en la década de los setenta, trastocó en favor de la comunidad el equilibrio demográfico sobre el que se asentaba la representación política, pero sin que ésta se modificara. Además, una parte de la nueva generación chiíta desheredada, a la que la tierra ya no podía garantizar su supervivencia, emigró al extrarradio sur de la capital, donde surgió una juventud urbana pobre, numerosa, descontenta con su suerte, y que se identificaba poco con el Estado libanés.[27] Este fenómeno era mucho más acentuado que en las demás confesiones. En él podían encontrarse, exacerbados y singularizados, los principales rasgos característicos de la conmoción social que permitió la emergencia de los movimientos islamistas a partir de los años setenta, tal como hemos visto en el capítulo precedente: explosión demográfica, éxodo rural, proyección hacia los márgenes del mundo de la ciu-

27. Sobre la sociología de la comunidad chiíta libanesa y su transformación en los años setenta, véase A. R. Norton, *Amal and the Shi'a. Struggle for the Soul of Lebanon*, University of Texas Press, Austin, 1987, en particular pp. 13-38.

dad y de la instrucción. En este contexto, un clérigo llegado de Irán en 1959, el imán Musa Sadr,[28] creó en 1974 el Movimiento de los Desheredados (*Harakat al Mahrumin*), más conocido por el nombre de su milicia, AMAL ('esperanza'). Su objetivo era la promoción social de los jóvenes desfavorecidos de la comunidad. Sin encaminarse por la vía de la radicalización religiosa que caracterizaba a la versión jomeinista del chiísmo, fue sin embargo el origen de una transformación de las mentalidades comparable a la que hizo surgir Shari'ati en Irán: a la pasividad, al dolorismo y a las lamentaciones a propósito del martirio de Husein, asesinado en Karbala por orden del malvado califa sunita Yazid en el año 680, le sucedió un movimiento reivindicativo, que cambió el sentido del simbolismo religioso. Lo convirtió en la base doctrinal de una movilización contra la injusticia social que, por primera vez, elevó a los chiítas libaneses despreciados al rango de verdaderas figuras políticas proporcionándoles un sentimiento de dignidad. Cuando se inició la guerra civil, al año siguiente, el movimiento se alineó en el campo «islamo-progresista», aunque Sadr no ocultaba su hostilidad respecto al comunismo y al socialismo.[29] Muchos jóvenes chiítas hallaron la muerte en los combates, en los que luchaban en primera línea. En agosto de 1978, en ocasión de una estancia en Libia, el imán Sadr desapareció misteriosamente. Muchos pensaron que fue asesinado por orden del coronel Gadafi—por razones que no han sido elucidadas—, mientras que sus seguidores más fervientes estaban convencidos de que, como el imán oculto de la tradición chiíta, el Mahdi (mesías), había desaparecido para regresar

28. Véase la obra de referencia de Fouad Ajami, *The Vanished Imam. Musa al Sadr and Shia of Lebanon*, Cornell University Press, Nueva York, 1986.

29. Hasta mediados de los años setenta, los movimientos libaneses de extrema izquierda, en particular la Organización para la Acción Comunista en el Líbano (OACL), conocida por el nombre árabe de Al Munazzamé ('la organización'), reclutaban a muchos jóvenes chiítas instruidos pertenecientes a la primera generación urbanizada, un grupo sociocultural al que también pretendía atraer el movimiento de Musa Sadr.

al final de los tiempos.[30] Fue sustituido, en la dirección de AMAL, por un político secular que no tenía su carisma, Nabih Berri. En marzo del mismo año, la operación Litani, una incursión militar israelí que se prolongó hasta el sur del Líbano, destinada a debilitar las bases de la OLP, precipitó el éxodo hacia los extrarradios de Beirut a numerosos chiítas que engrosaron los efectivos de la juventud urbana pobre. Mientras tanto, en Irán, el clero jomeinista conquistaba la hegemonía del movimiento revolucionario que iba a derrocar al sha.

A pesar del descontento social de la juventud chiíta pobre libanesa y del entusiasmo que despertó la victoria de febrero de 1979, tanto AMAL como los dignatarios de la comunidad reivindicaron su independencia respecto a los acontecimientos de Irán. El clero no disponía de ningún líder emblemático desde la desaparición del imán Sadr, y los partidarios más resueltos de Jomeini se reclutaban entre jóvenes religiosos poco conocidos, que habían regresado después de terminar sus estudios en los seminarios de Nadjaf, en Irak. Allí se habían familiarizado con la ideología del velayat-e faqih, habían visto a sus antiguos compañeros de clase convertidos en los dueños de Teherán y soñaban con una república islámica. Pero, en el Líbano multiconfesional, esto parecía una utopía sin una base suficiente, y la propia comunidad chiíta, circunscrita por las redes de AMAL, parecía más interesada por los retos concretos de la situación social libanesa que por las experimentaciones ideológicas plagiadas del ejemplo iraní. La influencia de estos jóvenes clérigos fue mínima hasta 1982. En julio de aquel año, Israel desencadenó la operación «Paz en Galilea» para eliminar del sur del Líbano las concentraciones militares palestinas, cuyos misiles alcanzaban las aglomeraciones judías del norte de Galilea. El ejército del Estado hebreo penetró hasta los extrarradios de Beirut, ocasionando la

30. El título del libro citado de F. Ajami, *The Vanished Imam* ('El imán desaparecido') se refiere a esta creencia. El imán Mahdi, Mohamad al Muntazar, según la tradición, se ocultó en el año 874 (véase más arriba, pp. 49-50).

huida de la OLP. En un primer momento, gozó de la simpatía de la base chiíta, que había sufrido la presencia de los fedayines comportándose como los dueños del sur, y que parecía sentirse aliviada por su expulsión. Pero la prolongación de la ocupación israelí trastocó las relaciones de fuerza regionales. También favoreció el establecimiento de un régimen pro occidental en Beirut; liberados de la OLP, apoyados por Israel frente a Siria, los dirigentes maronitas firmaron un tratado de paz con el Estado hebreo.

Damasco, que no disponía de los medios para librar una guerra convencional contra el ejército israelí en el Líbano, favoreció entonces la emergencia de los sectores más virulentos de la comunidad chiíta para que se convirtieran en la punta de lanza de la ofensiva ante el cariz que adquiría la política libanesa. Siria autorizó el despliegue de varias centenas de guardianes de la revolución—pasdarans—iraníes en la llanura de la Bekaa, que estaba bajo su control, lo que permitía que la República islámica se convirtiera en el protagonista directo en la escena política libanesa y le proporcionara la única oportunidad concreta de exportar con éxito su revolución. En el mismo período, se produjo una escisión entre las filas de AMAL: el portavoz de la organización, Hasan el Musaui creó el Amal Islámico, seguidor de la línea de Jomeini. En la segunda mitad de 1982, el ayatolá Mohtashemi, embajador de la República islámica en Damasco, aglutinó a los diversos grupos y clérigos chiítas que compartían su ideología en la Bekaa, en el sur y en el extrarradio de Beirut, en una organización a la que, siguiendo el ejemplo del partido jomeinista iraní, se le dio el nombre de Hizballah ('partido de Alá').[31] En diciembre, en Baalbek, se proclamó la República islámica del Líbano. Esta iniciativa tenía un carácter más simbólico que real, aunque esta «República islámica» llegara incluso a emitir sus propios sellos. De hecho, se debía al control de una parte del territorio libanés que ejercía una milicia confesional, al igual que las milicias maronitas o drusas controlaban sus respectivas montañas, o los ejércitos sirio e israelí hacían lo propio en el este y el sur del país. Pero expresaba la voluntad de extender la revolución fuera de las fronteras de Irán, al tiempo que constituía una señal de peligro para sus adversarios regionales.

Durante todo el resto de la década de los ochenta, el Hezbolá libanés cumplió una doble función: por una parte, era el agente de la creciente radicalización de la comunidad chiíta y, por otra, actuaba como instrumento de la política iraní. En el seno de la comunidad, una considerable tarea caritativa, que disponía de un importante apoyo logístico y financiero iraní,[32] permitió que se distribuyeran recursos a la juventud pobre a través de la red que formaban los clérigos religiosos afiliados al partido. El Hezbolá aglutinó pues con éxito dos componentes constitutivos de los movimientos islamistas contemporáneos: los jóvenes desheredados, cuya adhesión se disputaba con el movimiento AMAL, que les había movilizado en una perspectiva más social y comunitaria que ideológica, y los intelectuales extremistas, agrupados alrededor de un núcleo de jóvenes religiosos, que produjeron el discurso y la ideología militante necesarios para galvanizar a la masa de adeptos y proyectarles a la utopía de un Estado islámico ideal, muy desconectado de la realidad del país. Pero no consiguió atraerse a la clase media chiíta piadosa, porque los notables de la comunidad eran más receptivos al equilibrio real de la sociedad libanesa que el movimiento AMAL, dirigido por Nabih Berri, tenía en cuenta. Por otra parte, los dignatarios chiítas

31. Sobre el Hezbolá libanés y su vinculación con Irán, véase M. Kramer, «The Pan-Islamic Premise of Hezbolá», en David Menashri, *op. cit.*, p. 105 y ss. Sobre la articulación entre el papel del partido islamista en el Líbano y su estrategia en la geopolítica de la época, como auxiliar de Irán contra Occidente, véase Magnus Ranstorp, *Hizb'Allah in Lebanon. The politics of the Western Hostage Crisis*, St. Martin's Press, Nueva York, 1997.

32. A. R. Norton, en «Lebanon: The Internal Conflict and the Iranian Connection», en J. Esposito (ed.), *op. cit.*, p. 126, estima que la ayuda financiera que prestó la República islámica al Hezbolá libanés entre 1982 y 1989 fue de quinientos mil millones de dólares.

tradicionales mantenían sus distancias respecto a Teherán. Durante los primeros años de existencia del Hezbolá, no formaba parte de éste una burguesía devota que comanditara el movimiento para que adoptara unos puntos de vista más moderados socialmente. Con una fuente de financiación exógena, que procedía esencialmente de Irán, el Hezbolá no tenía ningún impedimiento interno que le hiciera inclinarse hacia el realismo político, por lo que se entregó a un radicalismo desenfrenado. Mezclaba la violencia social de los desheredados, la aspiración al martirio que propagaban los sermones de los predicadores jomeinistas y los intereses de Siria y de Irán, que utilizaron el terrorismo perpetrado por los activistas del partido para sus propios objetivos. Siria estaba interesada en aniquilar la influencia israelí y occidental en el Líbano; e Irán quería presionar a Occidente secuestrando a sus ciudadanos. Esto permitía contrarrestar el apoyo que Europa y Estados Unidos prestaron a Irak durante los ocho primeros años de la guerra desencadenada por Sadam Husein en septiembre de 1980. Se reprodujeron y desviaron los métodos de movilización popular iniciados por AMAL: bajo el báculo del Hezbolá, la transformación de las celebraciones del martirio del imán Husein en una toma de conciencia de la comunidad se convirtió en la ocasión propicia para llevar a cabo virulentas manifestaciones contra los «enemigos del Islam». Se ocuparon y distribuyeron terrenos y edificios en las zonas que controlaba el partido y donde la autoridad del Estado, para proteger a sus propietarios, había dejado de ejercerse. Esto permitió que el Hezbolá gozara de una gran popularidad entre los jóvenes desheredados, entre los que reclutaron a militantes que estaban dispuestos a llegar hasta el martirio—siguiendo el ejemplo de los basidjis iraníes que buscaban la muerte en el frente de Irak—, lo que imprimió al movimiento un poder disuasorio excepcional en relación a otras milicias, cuyas actividades militares no se basaban en un celo religioso de este calibre.

En 1983, el Hezbolá llevó a cabo dos golpes de efecto que le

convirtieron en un actor geopolítico de primer plano. Después de la invasión israelí, las milicias cristianas habían asesinado a los refugiados palestinos de los campos de Sabra y Shatila, en los alrededores de la capital, los días 15 y 16 de septiembre de 1982, con el visto bueno del ejército israelí, lo que provocó un escándalo internacional. Se envió al Líbano una Fuerza Multinacional compuesta por tropas americanas, francesas e italianas para evitar que se reprodujeran las mismas atrocidades. Pero Damasco, Teherán y sus aliados locales lo consideraron como un refuerzo de la presencia occidental en el país. El 23 de octubre de 1983, el Hezbolá lanzó unos ataques suicidas espectaculares y extremadamente mortíferos contra los contingentes francés y americano de la Fuerza Multinacional,[33] y el 4 de noviembre contra el cuartel general del ejército israelí de ocupación en Tiro. La importancia de las pérdidas humanas llevó a los tres países a retirar sus tropas, lo que puso fin al realineamiento pro occidental del Estado libanés, y devolvió a Siria una hegemonía definitiva. El Hezbolá, movimiento popular apoyado por Irán (y alentado por Damasco), demostró pues que era capaz de infligir un revés militar considerable seguido de una derrota política a los poderosos Estados occidentales y a Israel. Esto le proporcionó un aura excepcional, al margen de las filas chiítas, entre los adversarios de la presencia de Israel y de Occidente en el Líbano.

Como instrumento de los intereses propios de la República islámica, el Hezbolá se involucró, a través de grupúsculos que servían de pantalla en los secuestros a gran escala a partir del verano de 1982, pero sobre todo entre 1984 y 1988, de originarios de países a los que Teherán quería presionar. Algunos secuestros tuvieron un carácter crapuloso o estuvieron ligados a retos locales, pero la mayoría obedecían a una lógica en la que el partido no era más que el subcontratista de las iniciativas iraníes. Esto explica el hecho de que «oficialmente» no asumiera nunca los ac-

33. Murieron 241 *marines* americanos y 56 legionarios franceses. En Tiro el atentado causó veintinueve muertos, entre ellos diez libaneses.

tos perpetrados por los grupos de nombres variados que firmaban los comunicados pidiendo rescates, haciendo chantaje con la ejecución de los rehenes, o anunciando las «ejecuciones».[34] Sólo aparecía como un intermediario que facilitaba la búsqueda de soluciones, o que incluso recibía los fondos de los rescates destinados «a los huérfanos y a los desheredados» de los que se hacían cargo sus obras sociales.

Estos secuestros constituyeron la forma exacerbada, aunque fuera dando un rodeo, del enfrentamiento entre la República islámica y sus enemigos a mediados de los años ochenta. Esto permitió a Teherán aflojar las tenazas de la guerra iraquí y de la hostilidad de los Estados árabes y occidentales, que fueron así advertidos de que cualquier iniciativa que tomaran contra Irán corría el riesgo de saldarse con actos de terrorismo. Numerosos secuestros tuvieron como objetivo la liberación o el perdón de militantes islamistas chiítas encarcelados por haber puesto bombas o por asesinatos en diversos países. Así, por ejemplo, en Kuwait, unos activistas pro jomeinistas, entre ellos algunos libaneses, fueron detenidos y condenados a muerte por haber atacado las embajadas americana y francesa en diciembre de 1983,[35] entre otros actos que habían llevado a cabo. En Francia, un intelectual chiíta revolucionario libanés, Anis Naccache, muy vinculado al *establishment* iraní, fue encarcelado después de un intento de asesinato del último primer ministro del sha y oponente de la República islámica, Shahpur Bakhtiar, refugiado en París. En Alemania y Suiza fueron detenidos algunos militantes, acusados de cometer actos terroristas. Además, la campaña de secuestros se inscribía en el contexto de la guerra entre Irán y Irak. Francia había puesto a disposición de este último país el *nec plus ultra* de

34. Para una cronología y una interpretación precisas de esta política de secuestros y rehenes, véase Magnus Ranstorp, *op. cit.*, p. 86 y ss.

35. En estas acciones, llevadas a cabo como represalia por el apoyo financiero de Kuwait a la guerra iraquí contra Irán, estaban implicados activistas del partido Da'wa iraquí así como militantes libaneses del movimiento Amal Islámico, que tenían vínculos familiares con sus dirigentes.

sus caza bombarderos y se negaba a devolver un préstamo contraído en la época del sha, relacionado con el programa nuclear europeo Eurodif.[36] Estados Unidos, que había congelado todos los haberes iraníes como represalia por el asalto a su embajada en Teherán el 4 de noviembre de 1979, tenía en sus manos la clave de la fabricación de piezas de recambio del ejército de la República islámica, cuyo material era americano. Debido a la influencia de los secuestros sobre la opinión pública de los países involucrados, aquéllos afectaban a su política interior. En el caso de Francia, las elecciones más significativas de 1986 y 1988 fueron aprovechadas por los terroristas y sus comanditarios. En Estados Unidos, todos recordaban el precedente de Jimmy Carter, derrotado por Ronald Reagan por no haber sabido resolver el primero y más espectacular secuestro, el de los diplomáticos acreditados en Teherán, que duró cuatrocientos cuarenta y un días. Para resolver este asunto, en 1985 se iniciaron unas negociaciones secretas, con el objetivo de proporcionar a Irán las armas y las piezas de recambio que necesitaba su ejército a cambio de la liberación de los rehenes americanos del Líbano. Pero se malograron inmediatamente cuando, en 1986, fueron reveladas por una facción iraní,[37] que no estaba de acuerdo con ellas, provocando el escándalo llamado «Irangate», que afectó durante mucho tiempo la presidencia de Ronald Reagan.

36. La presión ejercida sobre Francia también se manifestó a través de una serie de atentados en París y en provincias en 1985 y 1986.

37. Las negociaciones secretas con Estados Unidos eran alentadas por Rafsandjani, entonces presidente del Parlamento y futuro presidente de la República, y combatidas por el delfín potencial de Jomeini como guía de la revolución, el ayatolá Montazeri, ayudado por el principal artífice de la línea «radical» en la exportación de la revolución, Medhi Hashemi, que organizó la «huida». Esto hizo caer en desgracia al ayatolá Montazeri y costó la vida a Medhi Hashemi, que fue ejecutado en 1987. En aquel momento empezaron a ser perceptibles las disensiones dentro del *establishment* iraní respecto a las relaciones con el resto del mundo, en las que los «realistas» se enfrentaban con los «radicales», pero sólo duraron hasta la muerte del ayatolá Jomeini en junio de 1989.

El desarrollo del Hezbolá en la comunidad chiíta libanesa fue el único éxito conseguido por la exportación de la revolución islámica. Ésta consiguió crear un movimiento islamista en el que unos humildes clérigos movilizaron a la juventud pobre chiíta con temas, consignas y acciones comparables a los de Irán, y además supo utilizarlo para hacer chantaje, a través del terrorismo, a los Estados que le eran hostiles. Este éxito, sin embargo, fue limitado, tanto en el espacio como en el tiempo. En efecto, en ninguna otra parte del mundo musulmán se desarrolló un movimiento comparable al Hezbolá libanés, inspirado directamente en la línea de Jomeini. El hundimiento del Estado, el fraccionamiento del país en territorios controlados por milicias rivales, la presencia extranjera fueron otras tantas circunstancias propicias. En el mundo sunita, la cultura política islamista militante mostró una actitud reacia ante un vocabulario demasiado marcado por el simbolismo chiíta para poder ser fácilmente aclimatado, a pesar de los esfuerzos de pequeños grupos de militantes que intentaban superar las diferencias doctrinales. En las comunidades chiítas paquistaní, india o árabes del Golfo, faltaba la especificidad demográfica y social del chiísmo libanés, donde la juventud pobre recién urbanizada y escolarizada en los años ochenta era significativamente más numerosa y más desheredada que entre las demás confesiones.

Pero, a principios de esta década, los observadores y los protagonistas políticos de todo el mundo, estupefactos por el éxito de la revolución islámica en Irán, no disponían del distanciamiento necesario para evaluar su fuerza y sus debilidades, lo que les llevaba con frecuencia a sobrevalorar la primera y a minimizar las segundas. Los dirigentes de Teherán, por su parte, parecían haber tomado rápidamente conciencia de ello. En efecto, las conferencias y congresos internacionales de simpatizantes que organizaron sólo consiguieron atraer a intelectuales islamistas marginales y a algunos jóvenes ulemas, entre los cuales muy pocos tenían una posición influyente en el ámbito religioso de su

país.[38] El aparato de propaganda, las revistas en diversas lenguas no estaban a la altura de las aspiraciones revolucionarias y no podían contrarrestar la artillería pesada del proselitismo saudí. Por esta razón, Irán, siguiendo su línea de populismo islámico, concentró su energía en una labor de zapa dirigida al punto débil de su adversario y al pináculo de su legitimidad religiosa, la organización de la peregrinación anual a La Meca. Los dirigentes de Teherán se sentían lo bastante fuertes como para galvanizar a masas de manifestantes durante una concentración de dos millones de personas, después de haber conseguido llevar a cabo con éxito los desfiles masivos que habían conducido al triunfo de la revolución islámica.

En la tradición chiíta, el hajj a La Meca estaba revestido de un gran prestigio, aunque numerosos fieles también acudieran en peregrinación a sus lugares santos específicos, las tumbas de los imanes y de los miembros de la familia del Profeta en Nadjaf y Karbala (Irak), Mashad y Qom (Irán) y también al mausoleo de Sayeda Zeinab en Damasco (Siria). Pero la particular importancia política de la mayor concentración de musulmanes del planeta había sido puesta de manifiesto por los pensadores chiítas revolucionarios, y Alí Shari'ati le había dedicado una obra para evidenciar el uso que podían hacer de ella los «desheredados» si tenían en cuenta su número y su fuerza para luchar contra los enemigos

38. En enero de 1982, las autoridades de Teherán organizaron una «reunión internacional de imanes y predicadores» para conmemorar el aniversario del nacimiento del Profeta, después de que el mufti de Arabia Saudí, el jeque Ben Baz, pronunciara una fatwa que consideraba hereje esta celebración (los wahabitas la asimilaban a idolatrar a un hombre, aunque fuera el Profeta, porque sólo Alá podía ser objeto de la adoración de sus fieles). Fue una ocasión propicia para reunir a chiítas y sunitas para venerar a Mahoma, frente al dogmatismo wahabita, pero el acontecimiento tuvo poca resonancia. Más tarde, se celebró una primera conferencia, mejor organizada, a finales de diciembre de 1982, con 130 participantes. La tercera, en mayo de 1984, reunió a unas quinientas personas procedentes de sesenta países. Véanse las crónicas de Martin Kramer, «Intra-Regional and Muslim Affaires», en *Middle East Contemporary Survey* (MECS), vol. VI, p. 290; vol. VII, p. 240 y vol. VIII, p. 168.

del Islam. El primer hajj después de la revolución, en septiembre de 1979, para los peregrinos iraníes fue simplemente una ocasión para dar a conocer sus puntos de vista, sin involucrarse todavía en una lucha contra los dirigentes saudíes, a los que dirigían dos reproches importantes. En primer lugar, la concepción wahabita de la peregrinación se consideraba hostil a la devoción chiíta, porque los dueños de La Meca (como hemos visto en el capítulo precedente) habían arrasado las tumbas de los imanes en Medina, de las que sólo quedaban unas ruinas informes en un cementerio rodeado de altos muros.[39] Por otra parte, el interés de la monarquía saudí en evitar cualquier desbordamiento estaba claramente en contra del espíritu revolucionario con el que los dirigentes iraníes consideraban este acontecimiento.

Los primeros incidentes serios tuvieron lugar durante el hajj de 1981. A pesar de las advertencias de las autoridades de La Meca y de las negociaciones previas con Teherán, una parte de los setenta y cinco mil peregrinos iraníes, enarbolando retratos de Jomeini, y coreando consignas hostiles a América y a Israel, desafiaron a la monarquía saudí en el propio centro del dispositivo que garantizaba su prestigio y su preeminencia en el espacio islámico mundial. Para Irán, cuyo territorio había sido invadido el año anterior por el ejército iraquí con el apoyo, por lo menos implícito, de los Estados árabes, la peregrinación se convirtió en la ocasión propicia para un enfrentamiento en el que no tenían ningún motivo para contenerse. Al año siguiente, las autoridades saudíes, temiendo nuevos incidentes que pondrían en entredicho su ascendente con mayor gravedad, tuvieron que negociar previamente con el representante de Jomeini encargado de la peregrinación, el hojjat-ul-islam Koiniha, un clérigo particularmente virulento, inspirador de los estudiantes que habían asalta-

39. El cementerio de Baqi' fue el lugar donde fue inhumada la hija del Profeta, Fátima, esposa de Ali, con cuyo linaje se identifican los chiítas, y cuatro de los imanes. Fue saqueado por los ikhwan de Ibn Saud cuando conquistaron Medina.

do la embajada americana en Teherán. A pesar de ello, las manifestaciones, seguidas de enfrentamientos con la policía, se saldaron con decenas de heridos y centenares de detenciones, entre ellas la del propio Khoiniha.

De 1983 a 1986, ambos adversarios llegaron a un compromiso que traducía la debilidad de los saudíes, interesados en evitar unos conflictos desastrosos para su imagen. En contrapartida al compromiso de Irán de ser «moderados», tuvieron que aceptar un aumento considerable de su contingente de peregrinos, que alcanzó las ciento cincuenta mil[40] personas, y permitir que éstas llevaran a cabo concentraciones dedicadas a exaltar la revolución y a vilipendiar a sus enemigos, tanto los pertenecientes al mundo del Islam como a los que formaban parte de él. La monarquía de Riyad pudo, pues, mantener las apariencias, gracias a las concesiones hechas en un ámbito que hasta entonces consideraba que formaban parte de su soberanía.[41] Durante estos años, la guerra entre Irak e Irán se había decantado a favor de Teherán, y la prudencia saudí se inscribía en este contexto.

La peregrinación de 1987, en cambio, tuvo un cariz dramático: sospechosos de haber querido asaltar la Gran Mezquita al final de una manifestación que, sin embargo, estaba autorizada, el 31 de julio, los iraníes fueron bloqueados por la policía y los enfrentamientos se saldaron con la muerte de más de cuatrocientas personas, lo que provocó la consternación en el mundo musulmán. Como las circunstancias exactas eran poco claras, cada una de las partes responsabilizó a la otra de lo ocurrido, poniendo punto final a cuatro años de un compromiso relativo. Irán con-

40. Los iraníes constituyeron el primer contingente de peregrinos, con casi el 18 por 100 del total, en un contexto en que, al margen de los retos políticos, las autoridades saudíes intentaban reducir el número de peregrinos, cuya afluencia, facilitada por la reducción del precio del transporte aéreo, planteaba problemas imposibles de resolver.

41. La fuerza de la presión iraní estaba relacionada con la evolución de la guerra con Irak, que en 1984 estaba decantándose a favor de Teherán, y los intentos iraníes de separar a Arabia Saudí de Sadam Husein.

vocó en noviembre una conferencia destinada a liberar a La Meca de las «garras de Saud», pero la participación internacional se limitó a los compañeros de ruta habituales de la revolución islámica. Ningún otro actor político importante del mundo musulmán compartió la tesis de Teherán. El mes anterior, un congreso extraordinario de la Liga Islámica Mundial consiguió atraer a todos los partidarios de la versión saudí: el balance político del enfrentamiento se decantó en favor del reino, que consiguió llegar a un consenso para restablecer el orden, lo que le permitió tener de nuevo el control del hajj. Al año siguiente, Arabia Saudí, en ocasión de una sesión de la Organización de la Conferencia Islámica, hizo consensuar su proyecto de atribuir a cada país musulmán el cupo de un peregrino por cada mil habitantes. A Irán, cuyo contingente se vería con ello disminuido en dos tercios, y al que se prohibió cualquier manifestación, no le quedó otra opción que boicotear la peregrinación, después de la ruptura de las relaciones diplomáticas entre ambos países.[42] Al mismo tiempo, en el frente militar, Irak había recuperado la ofensiva y, el 18 de julio de 1988, Irán aceptó el alto el fuego que puso fin a ocho años de guerra. El ayatolá Jomeini tuvo que «beber el cáliz envenenado» para preservar la revolución, renunciando a «castigar al agresor» y a derrocar a Sadam Husein. El régimen saudí aprovechó el debilitamiento de Teherán para sacarle ventaja y recuperar totalmente el control de la peregrinación a La Meca. También en 1989, Irán boicoteó el hajj, con lo que puso de manifiesto que había perdido la iniciativa en este frente. Pero la recuperó a otro nivel, con la fatwa que condenaba a muerte a Salman Rushdie, proclamada por Jomeini el 14 de febrero. Esta nueva iniciativa espectacular era un intento de resistirse al encauzamiento que habían conseguido contruir los adversarios de la revolución islámica, tanto dentro como fuera del mundo musulmán.

42. Sobre el desarrollo de las peregrinaciones a La Meca, véanse las crónicas de Martin Kramer, art. cit. en *MECS*, vol. VIII a XII. Sobre la peregrinación de 1987, véase, del mismo autor, «Tragedy in Mecca», *Orbis, op. cit.*

2

EL ENCAUZAMIENTO DE LA REVOLUCIÓN ISLÁMICA: LA YIHAD EN AFGANISTÁN

Para los dirigentes americanos y sus aliados árabes conservadores, entre los cuales el principal era Arabia Saudí, la revolución islámica había hecho emerger un miedo creciente: durante los primeros meses, la virulencia de las consignas antioccidentales y revolucionarias les habían inquietado, pero Estados Unidos seguía en contacto con el gobierno de Mehdi Bazargan. En cambio, los acontecimientos de finales de 1979 supusieron al mismo tiempo una ruptura y un cambio de registro en la percepción de la revolución: al asalto a la embajada americana en Teherán y el secuestro de los diplómaticos, el 4 de noviembre, le siguió la entrada del Ejército Rojo en Afganistán, a finales del mes de diciembre. En un mundo que seguía siendo bipolar, en el que todo lo que debilitaba a Washington beneficaba a Moscú, la rápida sucesión de estos dos golpes de efecto situó las turbulencias de la región en el corazón de los retos geopolíticos centrales del planeta después de los acuerdos de Yalta. La revolución islámica había preocupado a Occidente y a los regímenes aliados del mundo musulmán a causa de su carácter imprevisible y del desconcertante lenguaje religioso que utilizaba y, el 20 de noviembre, el asalto de la Gran Mezquita de La Meca aumentó la confusión. Pero, al mismo tiempo, al desestabilizar a uno de los principales aliados militares de Estados Unidos en la primera región petrolífera del globo, la revolución facilitaba el acercamiento de la Unión Soviética, que se le aproximó peligrosamente al acudir con rapidez en ayuda del régimen comunista afgano que se hallaba en una situación difícil. A causa de este hecho, la

cuestión islamista se mezcló con el gran juego americano-soviético, cuyo final precipitó de forma paradójica. En diciembre de 1979, la Unión Soviética parecía navegar viento en popa: el Ejército Rojo entró en Kabul mientras los americanos eran humillados como nunca en Teherán. Diez años más tarde, se hundía el sistema comunista, y el desastre en Afganistán fue uno de los factores clave que precipitaron su caída.

La estrategia de *containment* que puso en marcha el gobierno americano para «poner una trampa al oso»[1] se basó en una ayuda masiva a la resistencia afgana, una parte importante de la cual se inscribía específicamente en el movimiento islamista, aunque todos los muyahidín, al principio, esgrimían una identidad musulmana de un perfil mucho más amplio. Arabia Saudí y las ricas monarquías conservadoras del Golfo contribuyeron con mucha generosidad a la financiación de la yihad afgana. Estos Estados participaron, detrás de Estados Unidos, en una empresa que alejó a la Unión Soviética de sus orillas, y propiciaron una salida tan radical como la revolución iraní, aunque distinta a ésta, a todos los militantes simpatizantes del islamismo sunita que, galvanizados por el ejemplo jomeinista, soñaban con luchar contra los impíos. Al convertir la yihad en Afganistán en la causa militante por excelencia de los años ochenta, el poder saudí protegió al gran aliado americano, que también apoyaba este combate, de la venganza de los activistas sunitas, sustituyéndole como chivo expiatorio por la Unión Soviética.

Arabia Saudí y las monarquías del golfo Pérsico contaban con acrecentar su prestigio y su legitimidad religiosa frente a las filípicas de Teherán. Pero tuvieron que llegar a acuerdos con

1. Esta expresión se ha extraído de la obra escrita por un general paquistaní, en colaboración con un periodista británico, uno de los trabajos más documentados sobre el fracaso soviético en Afganistán: Atkin y Yusef, *The Bear Trap*; trad. francesa: *Afghanistan, l'ours piegé*, Alérion, París, 1996. Actualmente se sabe que, a partir del verano de 1979, los servicios secretos americanos entregaron dinero y armas a la resistencia afgana anticomunista, lo que provocó la intervención de Moscú.

unos aliados imprevisibles: los muyahidín afganos, en primer lugar, que sólo contaban con algunas facciones de filiación wahabita y, por otra parte, con los partidarios de la yihad armada. En los campos y las bases de entrenamiento diseminadas alrededor de Peshawar, la capital de la provincia fronteriza del noroeste paquistaní, donde estaban reunidos la mayor parte de los tres millones de refugiados,[2] se constituyó un caldo de cultivo del islamismo internacional, en el que, a los afganos, se les unieron árabes y otros musulmanes procedentes de todo el mundo, y donde convivían, en el mismo lugar, individuos con concepciones y tradiciones diferentes. Este pequeño mundo estaba abierto a cualquier tipo de influencia. Además de la financiación árabe, de los flujos de armamento americano, del tráfico de heroína, fue penetrado por los servicios de información, la ISI paquistaní[3] y sobre todo la CIA, y estaba en contacto con las grandes organizaciones del islamismo paquistaní, principalmente con la jami'at-e islami fundada por Mawdudi y la red de madrasas deobandis. Éstas superaron en esta ocasión su arraigo local para proyectarse en el Islam mundial. Se produjeron fecundaciones, injertos e híbridos inesperados. Este medio respondió a las expectativas de los Estados que lo habían apadrinado (Estados Unidos, Arabia Saudí y sus vecinos del Golfo, y Paquistán) que desempeñaron un papel clave en la derrota soviética y crearon un abceso de fijación para los «yihadistas»[4] de todo el mundo y una alternativa a la revolución iraní. Al mismo tiempo, desarro-

2. A los tres millones de refugiados en Paquistán se sumaban los casi dos millones en Irán, procedentes en su mayor arte de la minoría chiíta concentrada sobre todo en el oeste de Afganistán.

3. Abreviación de Directorate of Inter-Services Intelligence, los servicios de información del ejército, creados en 1948 por un oficial británico, cooperante militar en el Estado paquistaní creado el año anterior.

4. En las páginas siguientes, designaremos como «yihadistas» a los partidarios extranjeros de la yihad. Durante los años noventa, los militantes radicales surgidas de ésta se denominaron a sí mismos «salafistas yihadistas» (salafiyyun yihadiyyun).

lló su propia lógica que, a partir de los inicios de la década de los noventa, iba a volverse contra sus propios padrinos.

El Ejército Rojo intervino en diciembre de 1979 en Afganistán ante todo para apoyar a un régimen aliado que se hallaba en dificultades, como lo hizo en Checoslovaquia en agosto de 1968, que acabó con la «primavera de Praga». Los comunistas afganos habían tomado el poder el 27 de abril de 1978 después de un golpe de estado perpetrado por unos oficiales que compartían su misma ideología.[5] Divididos en dos facciones, llamadas del «pueblo» (khalq) y de la «bandera» (parsham), procedían en general, al igual que sus enemigos íntimos, los militantes islamistas, de la primera generación educada en la ciudad en instituciones modernas de tipo occidental.[6] Apoyados por la dirección soviética, preocupada por el acercamiento entre el régimen afgano, en el que Moscú dejaba sentir su influencia, y los dos aliados de Estados Unidos—el Irán del sha y el Paquistán de Zia ul-Haq—, los golpistas, en diciembre de 1978, firmaron un tratado de amistad entre Afganistán y la Unión Soviética. Pusieron en marcha una política maximalista de reforma agraria, de alfabetización y de construcción del socialismo—acompañada de miles de detenciones y de ejecuciones—que les enfrentó con la masa de la población. La facción Khalq, la más extremista, eliminó al Parsham, cuyos dirigentes se refugiaron en Moscú, en un proceso de depuración que alcanzó incluso a los propios dirigentes del Khalq.[7] A partir de abril de 1979, se produjeron sublevaciones en todas partes y, en diciembre, el partido ya no controlaba las ciudades, frente a una resistencia en plena expansión, acompañada por la emigración de los directivos que huyeron a causa del terror y las purgas. La intervención soviética del 27 de diciembre pretendía en primer lugar acabar con esta huida hacia adelante suicida del régimen, que ponía en peligro las propias bases de la «edificación del socialismo»:[8] el dirigente del Khalq fue liquidado y le sustituyó el del Parsham, Babrak Karmal, que había llegado en los furgones del Ejército Rojo. Pero la lectura de los acontecimientos en la escena internacional tuvo un alcance mucho más amplio: en términos geopolíticos, la entrada de los rusos en Kabul se consideró como una continuación del «gran juego» ruso-británico decimonónico, a través del cual el zar había intentado encontrado un acceso a los mares cálidos. En el contexto posterior a 1945, esto se tradujo por una violación explícita del equilibrio mundial surgido de los acuerdos de Yalta, y por una amenaza para la seguridad occidental agravada por la proxi-

5. El golpe de Estado comunista que derrocó al régimen del príncipe Daud (que se había adueñado del poder en 1973 y obligado a abdicar a su primo, el rey Zaher Shah), fue llamado por los nuevos dirigentes «la revolución de Saur» porque tuvo lugar durante el mes «del Toro» del calendario de la Hégira solar. Para una historia bien documentada, en francés, de los acontecimientos que se sucedieron, véase Asem Akram, *Histoire de la guerre d'Afghanistan*, Balland, París, 1996.

6. Barnett R. Rubin, en el libro de referencia sobre la cuestión afgana contemporánea, *The Fragmentation of Afghanistan. State Formation & Collapse in the International System*, Yale University Press, Londres y Nueva York, 1995, cap. 4, pp. 81-105, realiza un paralelismo entre los orígenes sociales y la trayectoria cultural de los comunistas y los islamistas. La originalidad de Afganistán, en este ámbito, se debe a la simultaneidad de la aparición de ambos movimientos, mientras que en el resto del mundo musulmán el movimiento islamista de los años setenta y ochenta ocupó la primera línea de la escena política después de los comunistas, que fueron más activos durante las dos décadas precedentes. El Partido Democrático del Pueblo Afgano (comunista) fue creado en 1965, y el primer movimiento islamista, la Jamiat-e Jawanan-e Mussulman (Asociación de Jóvenes Musulmanes), creado por estudiantes afganos a su regreso de la Universidad Al Azhar donde habían sido influenciados por las redes clandestinas de los Hermanos Musulmanes egipcios, apareció en 1968 en la Universidad de Kabul.

7. Dirigida por Babrak Karmal, la fracción Parsham fue eliminada en julio de 1978. Nur Mohamed Taraki, dirigente histórico del Khalq, fue estrangulado por orden de su segundo, Hafizullah Amin, que se amparó del poder el 15 de septiembre de 1979.

8. Sobre las motivaciones de la intervención soviética y los debates sobre esta cuestión entre dirigentes de la Unión Soviética, véanse los testimonios de los protagonistas (a los que se ha tenido acceso después de la desaparición del sistema comunista) citados por A. Akram, *op. cit.*, p. 145 y ss y 582-601.

midad de los campos de petróleo del golfo Pérsico y por el caos que reinaba en Irán. Los dirigentes del mundo musulmán, por su parte, estaban divididos acerca de la interpretación del fenómeno y la forma en que debían reaccionar ante él. En 1979, la Unión Soviética todavía contaba con muchos aliados en el mundo árabe (Siria, Yemen del Sur, la OLP, Argelia, que también dependían de la ayuda soviética), y que no deseaban enfrentarse con Moscú. Así, la cumbre de la Organización de la Conferencia Islámica que tuvo lugar en Taef, Arabia Saudí, en enero de 1981, que preconizó una yihad para liberar Jerusalén y Palestina, una fórmula sobre la que se podía llegar a un consenso,[9] se negó a hacer lo mismo respecto a Afganistán. Se limitó simplemente a realizar un llamamiento a los Estados islámicos para que cooperasen con el secretario general de las Naciones unidas para poner fin a una situación que perjudicaba al pueblo afgano.[10]

El llamamiento a la yihad en Afganistán, así como su puesta en marcha concreta, no fueron una iniciativa de los Estados musulmanes como tales, sino de las redes religiosas islámicas transnacionales. Éstas estaban agrupadas alrededor de algunos ulemas y enlazadas con organizaciones ya constituidas, como la Liga Islámica Mundial, o creadas ad hoc, que se situaban en el movimiento «salafista» conservador en el sentido amplio, entre el wahabismo saudí y los Hermanos Musulmanes. Esta yihad pretendía ser la emanación de las sociedades creando un empuje popular, como el mensaje rival de Jomeini, que exaltaba el Islam del pueblo. En un primer momento, fue necesario que los ulemas cuyo magisterio gozaba de reconocimiento, promulgaran fatwas para interpretar la intervención soviética como una invasión de los impíos del territorio del Islam (*dar el islam*), lo que, en la doctrina jurídica tradicional, permitía proclamar la yihad a es-

9. Egipto, que había firmado un tratado de paz con Israel, fue expulsado por esta razón de la OCI, que no volvió a admitirle hasta 1984 (véase más arriba, cap. 1 de esta parte, nota 13).

10. Véase el texto de la declaración de la tercera cumbre de la OCI y de las resoluciones y recomendaciones en *MECS*, vol. V, 1980-1981, pp. 137-145.

cala de la Comunidad de los Creyentes, de toda la Umma. En este caso se trataba de una yihad defensiva[11] que, según las reglas de la shari'a constituía una obligación individual (*fard'ayn*) para todos los musulmanes. La operación resultó ser extremadamente delicada porque las fatwas internacionales de este tipo, al provocar la adhesión de los creyentes a una causa como la yihad afgana a la que podía oponerse su Estado (por su relación con la Unión Soviética),[12] podía provocar una desestabilización del orden social. Por otra parte, la fluidez que caracteriza al ámbito religioso islámico, la ausencia de una jerarquía de autoridad en su seno (contrariamente al catolicismo, por ejemplo) corría el riesgo de sen-

11. La jurisprudencia islámica distingue la yihad defensiva de la yihad ofensiva. La primera se proclama cuando el territorio de la Umma es atacado por infieles, y se ve amenazada la propia continuidad de la existencia del Islam. Por esta razón, los ulemas consideran que, cuando se proclama una fatwa o una opinión jurídica referida a los Textos Sagrados en este sentido, todos los musulmanes deben participar en la yihad, con las armas o contribuyendo a la causa de cualquier otra forma que se considere apropiada: donativos, caridad, oración, etc. En cambio, cuando se proclama la yihad para atacar el «territorio de los impíos», o *dar el kufr*, conquistar y someter a sus habitantes a la ley del Islam es una obligación colectiva, o *fard kifaya*, cuya responsabilidad sólo incumbe al que dirige la guerra y a sus hombres, sin que el conjunto de los musulmanes esté obligado a implicarse en ella. Sobre este asunto, sólo disponemos de trabajos relativamente antiguos. Alfred Moravia, en *Le yihad dans l'islam médiéval: Le combat sacré des origines au douzième siècle* (Albin Michel, París, 1993), realiza una recapitulación de los textos clásicos. Respecto a la época moderna, véase la recopilación de artículos de Rudolf Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of* Yihad *in Modern History*, Mouton, La Haya, 1979. En la obra de Ramadan al-Buti, *Le* yihad *en islam. Comment le comprendre? Comment le pratiquer?*, Dar el-Fikr, Damasco, 1996, puede verse la visión de la yihad de uno de los principales ulemas sirios, junto con los debates que suscita esta cuestión.

12. Así, en la Argelia de los años ochenta, vinculada a la Unión Soviética por múltiples relaciones, la yihad en Afganistán fue seguida con interés por los primeros grupos islamistas, que veían en ella la legitimación de la lucha contra un Estado socialista, la ideología del poder argelino en aquella época. Véase Ignace Leverrier, «Le Front Islamique du Salut entre la hâte et la patience», en Gilles Kepel (ed.), *Les politiques de Dieu*, Seuil, París, 1993, p. 34. [Hay trad. cast.: *Las políticas de Dios*, Madrid, Anaya, 1995.]

tar precedentes. Los ulemas más intransigentes podían extraer de esta situación los argumentos que necesitaban para pronunciar fatwas que proclamaran la yihad en otras partes, dando lugar a una espiral incontrolable (lo que efectivamente se produjo a finales de la década de los ochenta, como veremos más adelante). Era pues importante que este llamamiento a la yihad en Afganistán de todos los musulmanes del mundo fuera lo bastante difusa—para contrarrestar la competencia iraní—y, al mismo tiempo, que estuviera meticulosamente organizada, para evitar que no se volviera un día contra sus instigadores. Para los promotores saudíes de la operación era una vía particularmente estrecha.

En un primer momento, hasta mediados de la década de los ochenta, la solidaridad islámica internacional se expresó, a través de un marco básicamente financiero, como complemento del apoyo militar americano a los muyahidín afganos, y en colaboración con las instancias paquistaníes que redistribuían la ayuda a sus destinatarios. A partir de 1984-1985, adquirió la forma de una creciente presencia de «yihadistas» extranjeros, sobre todo árabes, en el país, primero en Peshawar y, más tarde, en el propio terreno afgano.

Los muyahidín afganos pertenecían a un conjunto de movimientos heterogéneos de un amplio espectro, con una referencia común al Islam, que expresaba ante todo el rechazo del comunismo impuesto «desde arriba» a partir del golpe de Estado de abril de 1978. En él podían encontrarse desde las cofradías místicas, o *sufís*, tradicionales hasta los grupos seguidores del wahabismo saudí, pasando por los Hermanos Musulmanes. En términos sociales, étnicos, políticos y militares, los distintos movimientos de muyahidín eran una combinación de componentes diversos. Una primera línea divisoria separaba a las asociaciones islamistas, básicamente arraigadas en los medios urbano y estudiantil, de los grupos religiosos tradicionales, más implantados en las zonas rurales y entre las tribus. Las primeras habían seguido un proceso inspirado en los Hermanos Musulmanes de Egipto, puesto que la generación de donde procedían los islamistas

afganos se había formado en El Cairo, donde habían frecuentado la Universidad Al Azhar. Surgido en 1958 en la Facultad de Teología de Kabul, el movimiento, durante los años sesenta, vivió una lenta gestación durante la cual se tradujeron las obras de Sayyid Qotb y Mawdudi. En 1968 se creó la Organización de la Juventud Musulmana, que ganó las elecciones estudiantiles de 1970.[13] Al igual que en otras partes, las facultades de ciencias aplicadas (Politécnica, Ingeniería, etc.) proporcionaron una base significativa de afiliados. Sin embargo, a diferencia de los intelectuales islamistas de Egipto o Irán, que en esta época intentaban movilizar a la juventud urbana pobre, sus correlegionarios afganos vivían en un país en el que la población rural representaba todavía el 85 por 100 a mediados de los años setenta. No se había producido pues un éxodo masivo hacia las ciudades, sino que la mayoría de jóvenes vivían en el campo, organizados socialmente por las redes de las cofradías y, en gran parte, por las estructuras tribales. Al igual que los comunistas, surgidos de los mismos medios estudiantiles y urbanos, que se infiltraron metódicamente en el ejército hasta el golpe de Estado de abril de 1978, los militantes islamistas intentaron paliar su mediocre implantación popular tomando el poder por la fuerza. Una insurrección desencadenada en verano de 1975 fue rápidamente reprimida y los activistas que sobrevivieron a ella se refugiaron en Peshawar, donde se produjo la primera escisión importante del movimiento.[14]

13. La génesis del movimiento islamista afgano está descrita con precisión en la obra de referencia de Olivier Roy, *Afghanistan. Islam et modernité politique*, Seuil, París, 1985, p. 95 y ss, de donde se han extraído la mayor parte de los datos que presentamos aquí.

14. Esta tendencia golpista del movimiento islamista se manifestó casi en la misma época en Egipto, donde en abril de 1974 tuvo lugar un intento de sublevación en la academia militar de Heliópolis. Se la relacionó con la estrategia de toma del poder preconizada por el Partido de la Liberación Islámica, fundado en 1948 en Palestina por Taqi al Din al Nabahani, que estaba a favor de tomar el control del Estado mediante un golpe militar, como reacción a lo que consideraba un fracaso de las estrategias de implantación social de los Herma-

Éste combinaba una dimensión étnica con una dimensión política: la Jami'at-e Islami (Asociación Islámica), dirigida por B. Rabbani, diplomado del Al Azhar, cuyos seguidores eran sobre todo persanófonos,[15] intentaba encontrar un terreno común con el mundo tribal y la *intelligentsia* anticomunista no islamista. Más tarde evolucionó hacia un islamismo moderado que le hizo popular entre los occidentales que apoyaban la resistencia afgana pero que redujo su acceso al sistema saudí. Por el contrario, el Hezb-e Islami (Partido Islámico), dirigido por G. Hekmatyar, antiguo activista de la Facultad de Ingeniería de Kabul, cuyos seguidores eran sobre todo pashtús, estaba en contra de un compromiso político y preconizaba una estricta ortodoxia islamista que le convirtió en un interlocutor privilegiado del movimiento de los Hermanos Musulmanes, de la Jama'at-e Islami paquistaní fundada por Mawdudi, y de las redes saudíes.

En el momento en que se produjo el golpe de Estado comunista en abril de 1978, los intelectuales islamistas afganos estaban pues aislados; no habían sabido arraigarse en la sociedad y se vieron obligados a exiliarse. Pero la política que llevaba a cabo el poder de Kabul, al pretender arrastrar a la sociedad a marchas forzadas hacia el socialismo, provocó una sublevación masiva en

15. En Afganistán coexisten varias etnias que hablan múltiples lenguas y dialectos, y cuenta, por otra parte, con una minoría chiíta estimada en el 15 por 100 del conjunto de la población. Los principales grupos son los pashtú (o patanes), que también se hallan en Paquistán, en la provincia de Peswahar, y que representaban alrededor de siete millones de personas en 1979, que hablan el pashtú y que tradicionalmente han dirigido el país; los tayiks (3,5 millones) que hablan la versión local del persa, o dari, pero son sunitas, como los tayiks del Tayikistán, que en aquella época era una república soviética; los hazaras (chiítas y persanófonos, 1,5 millones) y los uzbekos (sunitas que hablan el uzbekos y que pertenecen al grupo lingüístico turco, 1,3 millones). Véase B. Rubin, *op. cit.*, p. 26 y ss.

nos Musulmanes como las que había defendido Hasan el Banna. Sobre este partido, véase Soha Taji-Faruqui, *A Fundamental Quest: Hiz-b al Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, Grey Seal Books, Londres, 1996.

nombre de la religión,[16] que en un primer momento se consideró una reacción para mantener la identidad ante la deculturización emprendida por los comunistas. Esto permitió que los islamistas, cuando consiguieron encabezar la rebelión, encontraran la base social que necesitaban. Pero durante el año que precedió a la intervención soviética, la mayoría de las revueltas estaba todavía organizada por las tribus o por los partidos religiosos tradicionales y, entre los islamistas, se imponía el Jami'at de B. Rabbani, en particular gracias a las hazañas del comandante Masud.[17]

La invasión del Ejército Rojo cambió la situación de forma radical: precipitó a la resistencia a la mayoría de afganos, bien porque éstos se involucraron en ella de forma espontánea, bien porque los bombardeos soviéticos, la destrucción de pueblos, cosechas y rebaños les obligaron a exiliarse y les convirtieron en muyahidín que operaban desde las bases situadas cerca de la frontera. Por otra parte, la masiva ayuda financiera extranjera de la que se beneficiaron a partir de aquel momento aquellos que Occidente consideraba como los *Freedom Fighters* del mundo libre, y Riyad como la vanguardia de la Umma y de la yihad, proporcionó a la causa unos medios desmesurados que, en parte, iban a cambiar también su naturaleza.

En Peshawar, la resistencia estaba compuesta por una coalición de siete partidos «reconocidos» por las autoridades paquistaníes, a los que proporcionaban armas, municiones y ayudas diversas siguiendo un criterio de distribución que favorecía a los

16. Las clases medias urbanas secularizadas, poco numerosas en Afganistán, fueron uno de los objetivos prioritarios de la represión comunista. Los intelectuales no comunistas y no islamistas que consiguieron sobrevivir y no ser encarcelados se exiliaron en cuanto pudieron y no tomaron parte en la resistencia. La religión era, pues, el único idioma político disponible.

17. Tayik (es decir, persanófono), antiguo alumno del instituto francoafgano de Kabul y de la Facultad Politécnica, el comandante Masud gozó de una gran popularidad en Francia, gracias a las simpatías de periodistas e investigadores.

grupos más próximos al movimiento wahabita y a los Hermanos Musulmanes.[18] Esta política era obra del gobierno del general Zia ul-Haq, que había instaurado la shari'a en Paquistán en 1979 y que se apoyaba en la Jama'at-e Islami fundada por Mawdudi. Este partido era, por otra parte, el distribuidor privilegiado de la ayuda financiera árabe a la resistencia, y también favorecía al grupo más próximo a él, el Hezb dirigido por G. Hekmatyar.[19] El acceso al maná saudí fue la causa principal de la creación, en 1980, de un partido islámico sin apenas representación en el país, pero cuyo líder, Abd al Rabb[20] Sayaf, un hombre de una

18. Esta política es explicitada y defendida por una de las personas que participó en su puesta en marcha, el cabo Mohamad Yusaf, autor de *Silent Soldier. The Man behind the Afghan Jehad* (Le soldat silencieux. L'homme derrière le yihad afghan), Jang Publishers, Lahore, 1991, el mismo autor de *The Bear Trap.* Responsable de la oficina afgana de la ISI de 1983 a 1987, el autor dedica su libro a defender la obra de su jefe, el general Akthar, director general de la ISI de 1979 a 1987, y por ello el artífice de la yihad afgana, muerto en el atentado en el que también perdió la vida el presidente Zia en agosto de 1988. En el momento de la redacción de este libro, el Ejército Rojo ya se había retirado pero Kabul seguía en manos del dirigente comunista Najibullah. Tanto determinados círculos americanos como el poder saudí recelaban entonces de los muyahidín; la razón de los saudíes residía en que el partido de Hekmatyar, generosamente financiado por el Golfo, apoyó a Sadam Husein durante la guerra de 1990-1991. En el propio Paquistán, el gobierno de Benazir Bhutto cuestionó el apoyo exclusivo a los partidos afganos islamistas de su predecesor; por tanto, el libro debe ser leído como la justificación *a posteriori* de una política criticada por diversos países. En consecuencia, el autor, para apoyar su alegato, realiza algunas revelaciones sobre las relaciones entre la CIA, la ISI y los muyahidín, y precisa que el 70 por 100 de las armas recibidas de los americanos eran redistribuidas a los «partidos fundamentalistas» islamistas (p. 19), hecho que justifica en nombre de la eficacia.

19. Entrevista con el *deputy amir* (vicepresidente) de la *Jama'at-i Islami*, Mansurah (Lahore), abril de 1998. Según este responsable, los árabes de la Península, que ignoraban las diferencias entre los partidos afganos, se remitían a la *J.* I. que, a su vez, financiaba a los partidos que conocía, dando prioridad al Hezb.

20. En el momento de su nacimiento, se le dio el nombre de Ghulam Rasul (un patronímico que se refiere al Profeta, puesto que *Rasul* en árabe signi-

gran elocuencia en árabe y que profesaba un wahabarismo sin tacha, iba a disponer de ayudas en concordancia con su toma de postura. Así, los siete partidos, tres «tradicionales» y cuatro «islamistas»,[21] recibían ayudas financieras en función de unos criterios ideológicos que daban ventaja a Hekmatyar y a Sayaf, mientras que la Jami'at del profesor Rabbani, menos privilegiada, debía las suyas a las victorias militares del comandante Masud contra los soviéticos, que se convertían en victorias de la yihad.

El trasplante de los partidos en el territorio paquistaní, entre tres millones de refugiados, también favoreció la penetración de las ideas islamistas que se oponían al Islam tradicional, más vinculado a los lugares simbólicos, a los ritos de la tierra y a la jerarquía social del mundo rural y tribal. En este universo de los refugiados de Peshawar surgió la primera generación afgana urbanizada y alfabetizada de forma masiva. La escolarización se llevaba a cabo sobre todo a través de las redes controladas por el Hezb de Hekmatyar. Éste utilizaba los considerables medios fi-

21. Paralelamente a los siete partidos sunitas de Peshwar, existía una alianza de tres partidos chiítas con base en Quetta, la capital del Balushistán paquistaní. Entre los siete partidos pueden distinguirse: el Frente Nacional Islámico de Afganistán, el Frente de Liberación Nacional de Afganistán (dirigido por guías de las cofradías sufis) y el Movimiento de Liberación Islámica (dirigido por un ulema), que eran los tres partidos «tradicionales». Apenas disponían de ningún apoyo externo. Los cuatro partidos «islamistas» eran respectivamente: el Hezb, dirigido por Hekmatyar, el Hezb dirigido por Y. Khalis (una escisión del precedente a partir de unas bases tribales e ideológicas), y la Unión Islámica para la Libertad de Afganistán, animada por Sayyad—los tres eran los principales receptores de la ayuda saudí—y el Jami'at del profesor Rabbani, que se consideraba más moderado que los precedentes. Véase B. Rubin, *op. cit.*, pp. 196-225, en particular los cuadros de las pp. 208-209.

fica el 'Enviado', es decir, el Profeta Mahoma), un hecho que molestó a los wahabitas, para quienes adorar al Profeta era algo impío (véase más arriba, cap. 1, nota 38). Más tarde se hizo llamar Abd al Rabb ('adorador del Señor') Sayyaf ('portaespada' o 'verdugo'). En 1984, recibió el premio internacional del rey Faisal por sus eminentes servicios al Islam, que se otorga cada año a una personalidad apreciada por la monarquía saudí, dotado con 350.000 riales saudíes.

nancieros que le proporcionaba la ayuda árabe para construir una base de reclutamiento entre la joven generación,[22] entonces ya «destribalizada» y convertida por el éxodo en una «juventud urbana pobre» receptiva a la ideología islamista. Esta escolarización también se realizaba, de forma masiva, a través de las madrasas deobandis diseminadas por todo el territorio paquistaní. Los hijos de los refugiados afganos, que vivían en régimen de pensionado en estas escuelas, alejados de sus familias y de su entorno tradicional, o *qawm*,[23] se mezclaban con los jóvenes paquistaníes de todas las etnias (pashtús, como ellos, y también penjabis, sindhis o baluchis); la enseñanza se impartía en árabe y en urdú, y contribuía a constituir una «personalidad islámica universal» estructurada alrededor de la ideología deobandi. Ésta estaba bien adaptada a una población de jóvenes refugiados, que ya no disponían de un Estado en el que confiar para aplicar la shari'a (las leyes islámicas). Fueron entonces educados para ponerla en práctica a través de la obediencia a las fatwas, o decisiones legales, elaboradas en las madrasas deobandis en un espíritu rigurista y conservador. La presencia de jóvenes afganos, nutridos con el espíritu de la yihad en estas escuelas que hasta entonces apenas se habían interesado en ella, hizo surgir un movimiento híbrido que, en la siguiente década, cuando estos jóvenes llegaron a la edad adulta, dio lugar al surgimiento de los talibán en Afganistán y de los militantes sunitas paquistaníes extremistas del Sipah-e Sahaba (Ejército de los Compañeros [del Profeta]), que asesinaron a los chiítas que llevaron la yihad a Cachemira. A diferencia de los islamistas del Hezb de Hekmatyar que pretendían «islamizar la modernidad», es decir, domesticar las técnicas y el saber occidentales para ponerlos al servicio del

22. *Ibid.*, p. 215.

23. El término árabe *qawm* (que en el norte de África se ha afrancesado y ha dado lugar a *goum*) designa al «grupo de solidaridad» primaria tradicional a través del cual los afganos se vinculan con el entorno exterior (Estado, otros individuos, etc.).

Estado islámico, los «fundamentalistas» surgidos de la ramificación deobandi los rechazaban. Pero, después de la creación de Paquistán, en 1947, y hasta que el país se contaminó del espíritu de la yihad en los años ochenta, su proyecto de sociedad era ajeno a toda violencia política.[24] Su adopción fue una de las consecuencias inesperadas del caldo de cultivo islamista que fermentó en el sudoeste asiático durante esta década.

En el Paquistán del general Zia ul-Haq, que tenía una pésima reputación en Occidente después de que hiciera ahorcar a Ali Bhutto en marzo de 1979, el abceso de fijación afgano resultó muy oportuno para reforzar al régimen. En una región conmocionada por el caos iraní, el «país de los puros» se convirtió en la base de apoyo estratégica por excelencia de Estados Unidos,[25] y en el cuarto beneficiario de la ayuda extranjera votada por el Congreso. Además, era el intermediario inevitable de la que se destinaba a la resistencia afgana. En 1982, ésta se estimaba en seiscientos millones de dólares al año procedentes de Estados Unidos y en otros tantos aportados por los países árabes del Gol-

24. El movimiento deobandi, sin embargo, antes de 1947 siempre estuvo vinculado a diversos movimientos radicales, que pretendían liberarse de la tutela británica, como el movimiento del Khilafat que movilizó a numerosos musulmanes del subcontinente indio cuando Ataturk abolió el califato otomano en 1924.

25. La implicación americana en Afganistán hizo desaparecer la mayor parte de las prevenciones respecto al desarrollo del programa nuclear paquistaní, por lo menos hasta 1987. Paquistán, en 1982, se convirtió en el cuarto beneficiario de la ayuda militar americana, después de Israel, Egipto y Turquía. Sobre estas cuestiones, véase Leo E. Rose y Kamal Matinuddin (eds.), *Beyond Afghanistan. The Emerging U.S.-Paquistan Relations*, University of California, Berkeley, 1989, una obra en la que la mayor parte de sus autores aboga por el mantenimiento de la relación privilegiada entre los dos países, a pesar de la retirada soviética de Afganistán, y que se inicia con un homenaje al general Zia escrito por un diplomático americano. Paquistán también se benefició durante esta década de los considerables ingresos procedentes de la repatriación de los salarios de sus trabajadores emigrados a los países árabes del Golfo (véase más arriba, primera parte, cap. 2, nota 5).

fo.[26] Estos considerables flujos financieros dinamizaron la actividad económica y garantizaron al régimen de Zia una base sólida. Pero también tuvo lugar una explosión de criminalidad que parasitó a la ayuda; todos cerraban los ojos mientras los rusos seguían ocupando Afganistán, pero sus consecuencias devastadoras provocaron todo tipo de derivaciones perniciosas a partir del final de la década. Así, por ejemplo, una gran cantidad de cargamentos de armas ligeras, entregados por la CIA que habían sido desembarcados en el puerto de Karachi, alimentaron el mercado local (y convirtieron a esta ciudad en una de las más violentas del mundo) antes de ser transportadas por carretera y entregadas a sus destinatarios oficiales. A la vuelta, los camiones iban cargados de heroína extraída del opio que se cultivaba en Afganistán o en las «zonas tribales»[27] de la frontera paquistaní, que posteriormente era exportada desde Karachi. La codicia y los gigantescos beneficios extra fruto de las desviaciones criminales de la ayuda americana y árabe se convirtieron en un importante problema para Estados Unidos y más tarde para los Estados árabes, después de la retirada soviética, cuando los grupos que escapaban a su control, fuertemente armados y financiados por el tráfico local, propagaron la yihad en cualquier parte del planeta que les pareciera oportuna.

26. Véanse las cifras precisas así como la descripción de los mecanismos de la ayuda en B. Rubin, *op. cit.* La totalidad de la ayuda de la CIA se estimaba en tres mil millones de dólares. Según Milton Bearden, antiguo responsable de la CIA encargado de la cuestión afgana, «the Saudi dollar for dollar match with the US taxpayer was fundamental to the sucess [of the ten year engagment in Afghanistan]». Http: //www.pbs.org/wgbh//pages/frontline/shows/binladen/interviews/bearden/html.

27. Las regiones paquistaníes fronterizas con Afganistán estaban clasificadas como «zonas tribales» y gozaban de una autonomía interna, que les permitía en particular importar mercancías sin tasas, un pretexto para el tráfico a gran escala. Se podía cultivar opio sin demasiados obstáculos, y había venta libre de todo tipo de armas, a unos precios que la abundancia de la oferta, una secuela de las malversaciones relacionadas con la guerra de Afganistán, hacía que fueran particularmente competitivos (observaciones personales, abril de 1998).

La ayuda árabe, que no estaba sometida a los mismos controles estatales y jurídicos que la de Estados Unidos, procedía de un gran número de fuentes, tanto públicas como privadas. Al margen del efecto propagandístico destinado a contrarrestar el potente ascenso del Irán jomeinista en el espacio islámico mundial, planteó problemas delicados de coordinación y de afectación. Tres instancias saudíes, los servicios de información dirigidos por el príncipe Turki al-Faisal, el comité de apoyo *ad hoc,* encabezado por el príncipe Salman, gobernador de Riyad, y la Liga Islámica Mundial, fueron los principales canales de transmisión.[28] Pero garantizar que las donaciones llegaran a sus destinatarios en una región en que se llevaban a cabo todo tipo de desviaciones y tráficos, y teniendo en cuenta las cantidades que se barajaban, era necesario disponer de hombres de confianza en el terreno. En este contexto, los primeros voluntarios árabes realizaron el viaje hacia el universo paquistaní-afgano que hasta entonces les era totalmente desconocido. En un primer momento lo hicieron como corresponsales de la Media Luna Roja saudí y de organizaciones humanitarias islámicas que surgieron en aquella época, desmarcándose de las ONG humanitarias occidentales. Más tarde, a medida que avanzaba la década, lo hicieron como combatientes de la yihad, por lo menos para entrenarse en el manejo de armas, o bien para luchar contra los soldados soviéticos.

Durante la década de los ochenta, el personaje clave de este universo, que ulteriormente adquirió la denominación de los «árabes afganos», era un universitario palestino, Abdallah Azzam. Hermano Musulmán, era el intermediario entre este movimiento y los intereses saudíes y wahabitas y garantizaba el inter-

28. En 1988, la Liga Islámica Mundial, a través de su rama de Peshawar, declaró que había abierto 150 centros de aprendizaje del Corán y 85 escuelas islámicas para los afganos, además de una ayuda humanitaria saudí que estimaba en 445 millones de riales saudíes. El comité de apoyo del príncipe Salman, por su parte, invirtió 539 millones de rupias paquistaníes en ayuda humanitaria (véase *MECS,* 1986, p. 133, y 1988, p. 197).

cambio doctrinal entre las causas afgana y palestina. Contribuyó intelectualmente a inscribir a esta última en una perspectiva islámica, cuando en diciembre de 1987 se desencadenó la sublevación de los territorios ocupados, la intifada. También fue el principal paladín contemporáneo de la yihad, que popularizó el concepto de lucha islámica armada que en los años noventa desarrollaron los activistas más radicales, entre ellos el GIA argelino, que representó la exacerbación de este movimiento.

Nacido en 1941 en el norte de Palestina, cerca de Jenine, Abdallah Azzam[29] cursó sus estudios de shari'a en Damasco, entre 1959 y 1966. Allí entró a formar parte de los Hermanos Musulmanes, cuando tenía dieciocho años y, en 1960, se convirtió en su representante en la Universidad Siria. Después de haber participado en la guerra israelo-árabe de 1967, fue de los pocos islamistas que se implicaron en la lucha armada contra el Estado hebreo, mientras que los Hermanos Musulmanes daban prioridad a las tareas caritativas y sociales en detrimento del activismo. En 1970, el año del «Septiembre Negro» de la OLP en Jordania, rompió con la central palestina,[30] a la que acusaba de haber enviado a sus tropas contra el rey Husein en lugar de hacerlo contra Israel. Prosiguió sus estudios en Al Azhar, donde se doctoró en 1973, y se convirtió en profesor de shari'a en la Universidad de Jordania, donde también dirigió el sector juvenil de los Hermanos Musulmanes. Expulsado[31] de la universidad unos años más tarde, se trasladó a Arabia Saudí donde enseñó, en Djedda, en la universidad del rey Abd al-Aziz. Tuvo como alumno al joven Usama ben Laden, al que le esperaba un gran destino. Al mismo tiempo, entró a formar parte de la Liga Islámica Mundial, como responsable del sector de educación. Según su hagiografía, escrita después de su asesinato, en 1980 conoció a peregrinos afganos en La Meca y, conmovido por los relatos de lo que sucedía en su país, «comprendió que la causa que había buscado durante tanto tiempo era la del pueblo afgano», una fórmula todavía más destacada si se tiene en cuenta que, como palestino, Abdallah Azzam era portador de lo que se consideraba como la causa árabe por excelencia. Ésta, a principios de la década de los ochenta, había perdido su atractivo, sobre todo para un militante islamista: su implicación en Afganistán, en una yihad piadosa, era lo que le permitiría reconsiderar la lucha palestina desde esta perspectiva. Según otras fuentes, fue la Liga Islámica Mundial la que le envió a Islamabad para que enseñara en la Universidad Islámica Internacional,[32] creada en los ochenta, a la que financiaba en parte, y cuya dirección estaba en manos de los Hermanos Musulmanes. En 1984, se instaló en Peshawar. En 1985 participó en el creación del Consejo de Coordinación Islámica, que agrupaba a una veintena de organizaciones árabes «humanitarias islámicas»[33] que

29. Existe una biografía, de carácter hagiográfico, de Abdallah Azzam en la página web de las Azzam Brigades, http://www. azzam.com/html/body-sheikh-abdullah-Fazzam.htmil. A pesar de la importancia del personaje, según la información de que disponemos, apenas atrajo la atención de los investigadores, y no existe ninguna biografía crítica. Aquí tendremos en cuenta los elementos que nos han parecido creíbles y que ha sido posible separar del resto, gracias sobre todo a personas que le frecuentaron. Agradezco en particular al Sr. Ibrahim al-Gharaibeh, de Amán, el haber contrastado conmigo el itinerario de Abdallah Azzam.

30. Algunos Hermanos Musulmanes de la rama jordana colaboraron con la OLP contra Israel (véase tercera parte, cap. 10). En el momento del «Septiembre Negro» de 1970, el general Zia ul-Haq estaba destacado en Jordania, lo que le hizo tomar conciencia del peligro que suponía acoger en su territorio a poblaciones de refugiados representados por una única organización. Esto puede explicar la insistencia de la ISI en mantener en Peshawar a siete partidos afganos distintos, cuyos jefes se entrevistaban por separado con el general Akhtar.

31. Nuestras fuentes no nos permiten comprender por qué Abdallah Azzam provocó la ira del poder jordano, que mantenía buenas relaciones con el *establishment* de los Hermanos Musulmanes. Sin embargo, la monarquía hachemita recelaba de aquellos Hermanos que mantenían relaciones demasiado cordiales con la dinastía saudí (que la expulsó de La Meca en 1928), frente a la cual defendía una concepción del Islam menos rigorista que el wahabismo.

32. Sobre la Universidad Islámica Internacional de Islamabad, véanse pp. 139-140.

33. El ámbito del «humanitarismo islámico», todavía poco estudiado en la

apoyaban a la resistencia afgana, bajo la égida de las Medias Lunas Rojas saudí y kuwaití, que eran las principales proveedoras de los seiscientos millones de dólares anuales de la ayuda árabe a la resistencia. Para el *establishment* saudí resultaba un interlocutor fiable y, con su magisterio, ejercía una gran influencia en los «yihadistas» más o menos imprevisibles que empezaron a afluir desde Oriente Medio a mediados de la década. Para acoger, encuadrar y organizar este medio, en 1984 había fundado la Oficina de Servicios para los muyahidín.[34] En diciembre de este año, apareció el primer número de la revista que dirigía, *Al Yihad*. Escrita en árabe, se podía comprar con dólares y con riales saudíes

34. El folleto publicado con el título de *Ilhaq bi-l qafila* (Únete a la Caravana de la [yihad]) se acababa con unos consejos prácticos para los «yihadistas» extranjeros que acababan de llegar a Peshawar: cómo conseguir un pasaporte y un visado, a qué número de teléfono había que llamar, esperar el vehículo que iría a recogerles al aeropuerto para llevarles a la Oficina de los Servicios, etc. Abdallah Azzam, *Ilhaq bi-l qafila*, Dar Ibn Hazm, Beirut, 1992 (reedición). La web de las Azzam Brigades (que se encargaba de la venta por correspondencia) lo describía como la «fuente de inspiración de numerosos musulmanes de todo el mundo para ir a luchar a Afganistán y a Bosnia».

actualidad por el difícil acceso a las fuentes, surgió a principios de los años ochenta, prácticamente en la misma época en que empezó la yihad en Afganistán, que fue una de sus principales causas. Económicamente, estaba muy vinculado al surgimiento del sector bancario islámico (véase capítulo siguiente) que le permitió beneficiarse de unos ingresos no halal (procedentes del interés) según las recomendaciones de los ulemas miembros de los shari'a boards de estos bancos. En la escena internacional, representó una manifestación del evergetismo de los activistas islámicos ricos, principalmente originarios de la península Arábiga, en un contexto en que éstos no podían permitir que las organizaciones humanitarias occidentales tuvieran el monopolio de la caridad, en particular en África, donde la actividad caritativa se consideraba un vector del proselitismo religioso. La prensa occidental sospechaba que muchas de estas asociaciones servían de tapadera a movimientos radicales, a cuyos miembros y dirigentes les proporcionaban un empleo, medios de acción y respetabilidad. Sobre el surgimiento de este fenómeno y su desarrollo en Sudán, véase J. Bellion-Jourdan, «L'humanitarisme et l'islamisme soudanais: Les organisations Da'wa Islamiyya e Islamic African Relief Agency», *Politique africaine*, núm. 66 (1997), p. 61 y ss.

y galvanizó el apoyo a la causa en el mundo árabe. Junto a las noticias del frente, contenía textos doctrinales y editoriales de Abdallah Azzam. Éstos se reproducían después en los fascículos difundidos en el conjunto del mundo arabófono, y una parte, que se traducía a las lenguas locales y al inglés, formaba el contenido de una web en internet[35] que popularizó las ideas de su autor en el movimiento islamista internacional.

Para Abdallah Azzam, lo fundamental era demostrar que la yihad en Afganistán constituía una obligación (*fard 'ayn*) para todos los musulmanes. Éste era el tema de su folleto más conocido, titulado *Defender la tierra de los musulmanes es el principal deber de todos*.[36] Para ello, invocaba la autoridad de ocho ulemas que habían promulgado fatwas en este sentido, empezando por el jeque Ben Baz, futuro mufti de Arabia Saudí, así como otros wahabitas, y algunos hermanos musulmanes, como el sirio Sa'id Hawwa o el egipcio Salah Abu Isma'il. Todos los musulmanes tenían la obligación de participar en la yihad afgana, ya fuera moralmente (*bi-l-nafs*) o financieramente (*bi-l-mal*).[37] En efecto, «si

35. Http:www.azzam.com. Esta web, animada desde Londres, fue creada después de la muerte de Abdallah Azzam, y proporcionó datos fundamentalmente sobre las yihads de la década de los noventa, principalmente en Bosnia y en Chechenia. Nos referiremos a ella más extensamente en la tercera parte del libro.

36. Abdallah Azam, *Al difa''an aradi al muslimin ahamm furud al a'ayn*, publicaciones de *Jamiat al da'wa wa-l* yihad, Peswahar, 1405-1406 de la Hégira (1984-1985), 2ª edición. Una traducción inglesa, «realizada por Hermanos que lucharon en Bosnia en 1995», disponible por correspondencia en la misma web (*cf.* nota precedente) con el título *Defence of Muslim Lands*, se presenta de la siguiente manera: «Este libro se basa en la célebre fatwa de Ibn Taimiyya (*ob* 1328 a.D.): la primera obligación, después de la Fe, es rechazar al agresor enemigo que asedia a la religión y este mundo». Esta misma fatwa fue utilizada, después de la muerte de Azzam y extrapolando su interpretación, para justificar la «yihad contra los americanos que ocupan la tierra de los dos Santos Lugares», un llamamiento hecho por Usama ben Laden. Véanse pp. 506-507. El texto de esta «Declaración de yihad» se refiere, por lo demás, a A. Azzam.

37. Abdallah Azzam, Yihad *sh'ab muslim* (la yihad de un pueblo musulmán), Dar Ibn Hazm, Beirut, 1992, p. 24.

el enemigo ha penetrado en la tierra de los musulmanes, la yihad se convierte en una obligación individual, de acuerdo con el conjunto de los doctores de la ley, los comentadores (de los Textos Sagrados) y los tradicionistas (los que habían recopilado las palabras y los hechos del Profeta)».[38] En este sentido, Abdallah Azzam se oponía a aquellos que sólo la consideraban como una «obligación de la colectividad» (*fard kifaya*), que debía estar en manos de los responsables políticos, que desaconsejaban a los musulmanes que fueran a Afganistán, y que opinaban que «actualmente instruirse es más importante que hacer la yihad».[39]

Todos los fieles tenían, pues, la obligación de participar moral o financieramente en la yihad afgana, si no querían cometer un pecado capital,[40] y todos los musulmanes que se sintieran capaces tenían el derecho de participar en ella luchando, sin que para ello necesitaran la autorización de nadie, «ni siquiera del Dirigente de los Creyentes, si es que existe uno».[41] *A fortiori*, los dirigentes «impíos» de algunos países musulmanes no tenían ningún derecho a oponerse a ello. Además, Afganistán era sólo el primer ejemplo de una tierra islámica usurpada por los infieles cuya reconquista a través de la yihad era una causa indiscutible: «Este deber no acabará con la victoria en Afganistán; la yihad seguirá siendo una obligación individual hasta que reconquistemos cualquier otra tierra que era musulmana para que el Islam reine en ella de nuevo. Ante nosotros tenemos a Palestina, Bukhara, Líbano, Chad, Eritrea, Somalia, Filipinas, Birmania, Yemen del Sur y otros, Tashkent, Andalucía...».[42] «Nuestra presencia actual en Afganistán, que significa el cumplimiento del imperativo de la yihad y nuestra devoción por la lucha, no significa que nos olvidemos de Palestina. Palestina es nuestro corazón palpitante, precede a Afganistán en nuestro espíritu, en nuestro corazón, en nuestros sentimientos, en nuestra creencia».[43]

Estos propósitos de Abdallah Azzam se incribían en la tradición de la doctrina de la yihad del Islam desde que fue establecida en la época medieval, en particular por los autores de la escuela hanbalita, sobre todo por Ibn Taimiyya, citado frecuentemente. Su innovación no residía en el contenido sino en su contextualización. Otros autores islamistas contemporáneos también habían hecho llamamientos a la yihad antes que él, pero sólo tuvieron un efecto retórico porque no existía una masa organizada de fieles para llevarla a la práctica. La yihad para la liberación de Jerusalén, por ejemplo, fue poco más que el revestimento religioso del estado de guerra con Israel, cuyo control estaba en manos de los Estados árabes que se hallaban en el campo de batalla (y, en menor medida, de la OLP), en función de imperativos políticos o nacionales, sin que desencadenara ninguna sublevación popular hasta la intifada de diciembre de 1987. Pero la predicación de Abdallah Azzam se produjo en un contexto muy distinto, porque su llamamiento tenía consecuencias inmediatas. Se dirigía a los activistas procedentes del conjunto del mundo musulmán, principalmente árabes (entre ocho y veinticinco mil personas, según las estimaciones),[44] que habían acudido por su propia voluntad, sin estar encuadrados por un Estado, y que tenían acceso a las armas y a los campos de entre-

38. Del mismo autor, *Ilhaq...*, *op. cit.*, p. 44, entre otras referencias.

39. Del mismo autor, *Bashar'ir al nasr* (Los auspicios de la victoria), la misma edición, p. 28. Texto del sermón pronunciado en Peshawar en ocasión del rezo del 'ad al Adha (*Aid el Kebir*, o Fiesta del sacrificio) de 1988.

40. No participar en la yihad teniendo en cuenta que ésta es una «obligación individual» es un pecado comparable a no rezar o a no ayunar durante el mes del Ramadán, según el consenso de los doctores (a excepción de algunos hanbalitas que consideran que la oración tiene prelación), explica A. Azzam en Yihad *sh'ab...*, *op. cit.*, p. 25, entre otros.

41. *Ibid.*

42. A. Azzam, *Basha'ir...*, *op. cit.*, p. 26.

43. A. Azzam, Yihad *sha'b...*, *op. cit.*, p. 59.

44. Asem Akram, *op. cit.*, p. 268, n. 1, para la primera estimación, Xavier Raufer (*VSD*, 3 de sept. de 1998, p. 20, que cita fuentes de los servicios secretos británicos) para la segunda. Según Milton Bearden, antiguo responsable de la CIA en Afganistán, nunca hubo más de dos mil árabes al mismo tiempo en el propio territorio afgano, y su participación en la lucha fue mínima.

namiento. Era un hombre público al que se veía a menudo en compañía del jeque Omar Abdel Rahman, haciendo visitas regulares a Peshawar a partir de 1985, exhortando a los combatientes árabes y predicando la yihad junto a él, con el apoyo de la CIA y de los diplomáticos saudíes.[45]

En la práctica, según parece, los árabes participaron poco en los combates contra el Ejército Rojo.[46] Sus acciones de guerra más bien se produjeron después de la retirada de las tropas soviéticas en febrero de 1989 y fueron muy controvertidas. Al mes siguiente, durante el sitio de la ciudad de Jalalabad, un contingente árabe se hizo famoso por haber troceado y puesto en cajas a unos prisioneros afganos «ateos», lo que sembró la consternación entre las filas de los muyahidín afganos.[47] Para estos «yihadistas» internacionales, el viaje a Peshawar constituía ante todo una posibilidad de iniciación, de una socialización en las redes islamistas y también, para algunos, de una radicalización junto a los militantes más «extremistas» que los padrinos saudíes. A mediados de los años ochenta, unos yihad tours llevaban a jóvenes saudíes ricos a pasar un *summer camp* de algunas semanas, que incluía una incursión más allá de la frontera y fotografías de la situación. Allí se cruzaban a veces con los delegados de organizaciones humanitarias europeas, por los que sentían una fuerte antipatía. También se envió a pasar algunas semanas de yihad a jóvenes militantes islamistas de medios populares, orientales, magrebíes o *beurs* de los extrarradios franceses;[48] la principal función de esos viajes era re-

45. Sobre los viajes del jeque Omar Abdel Rahman a Peshawar, véanse los relatos recopilados por Mary Anne Weaver, *A Portrait of Egypt*, Farrar, Strauss & Giroux, Nueva York, 1999, p. 169 y ss.

46. Usama ben Laden, joven millonario saudí islamista que se hizo célebre en la década siguiente, fue, según sus admiradores, una de las excepciones; parece ser que participó en duros ataques contra los soviéticos, encabezando a sus tropas, en los que dio muestras de un gran valor que le hizo merecedor del respeto que no podía conseguir únicamente con su riqueza. Véase cap. 4, pp. 503-504.

47. Véase Asem Akram, *op. cit.*, pp. 274-277. El autor no oculta su antipatía por los árabes.

48. En 1986, en Francia encontramos ya a jóvenes *beurs* reislamizados o a

forzar su adhesión a la causa, para que se avezaran en ella antes de regresar a su país, aureolados por su experiencia, y dispuestos a combatir a sus dirigentes impíos.[49] Por último, algunos activistas aguerridos, algunos de los cuales ya habían sido encarcelados en su país (como muchos islamistas egipcios que fueron condenados después del asesinato de Sadat en octubre de 1981 y liberados tras cumplir su condena a partir de 1984), empezaron a agruparse alrededor de Peshawar. Su presencia se veía facilitada por la simpatía que les dispensaban algunos benefactores árabes privados, mientras que los Estados en los que habían sido juzgados se alegraban de verles partir hacia las montañas afganas. Dado que habían recibido instrucción, a veces comprendían el inglés y sabían utilizar un ordenador, algunos de ellos fueron los interlocutores de los que se sirvieron los servicios de información paquistaníes y americanos. El joven Usama ben Laden, vástago de una familia de magnates del BTP de Arabia Saudí y el Golfo, se convirtió en una figura emblemática del «yihadista» surgido del serrallo saudí y cuyo celo religioso no inquietaba a una monarquía con la que mantenía relaciones de negocios ni a los gabinetes americanos, para los que aquel joven muchacho de buena familia era un aliado en la lucha contra el comunismo.

49. Cuando tuvo lugar el proceso del grupo islamista francés, algunos de cuyos miembros estaban implicados en un atentado que tuvo lugar en Marrakesh en 1994, varios inculpados relataron su viaje a Paquistán a donde habían ido para llevar a cabo la yihad. Se trataba solamente de una estancia de adoctrinamiento y de manejo de armas, pero sin que tomaran parte en el combate. A su regreso, algunos aprendieron a disparar y a realizar maniobras militares en el campo, en Francia. Véase C. Erhel y R. de La Baume, *Le procès d'un reseau islamiste*, Albin Michel, París, 1997.

franceses convertidos, que habían «hecho la yihad» (de la misma manera que la generación precedente de los izquierdistas árabes y de sus compañeros de ruta europeos había frecuentado los campos palestinos del Líbano). Durante una reunión en el extrarradio parisino, uno de ellos relató a la asistencia cómo los cuerpos de los mártires musulmanes aromatizaban el propio campo de batalla, mientras que los cadáveres de los rusos, poco después de su muerte, olían a carroña.

Con la retirada soviética de Afganistán, en febrero de 1989, Estados Unidos redujo su ayuda a la resistencia, que fue incapaz de derrocar al régimen de Kabul, dirigido desde noviembre de 1987 por Mohamed Najibullah, antiguo jefe del KGB afgano, el KhAD. La debacle comunista, cuyo imperio se hundía en el mismo año en las democracias populares de Europa del Este y que iba a ratificar la desaparición de la Unión Soviética como tal en diciembre de 1991, hizo que la cuestión afgana fuera retirada de la agenda estratégica americana. Para Arabia Saudí, la rivalidad iraní en el espacio islámico mundial ya no representaba el mismo peligro que a principios de la década: en julio de 1988, el ayatolá Jomeini se vio obligado a poner fin a la guerra con Irak, su país estaba debilitado y sus peregrinos no podían llevar a cabo el hajj a La Meca, porque su gobierno no aceptaba el cupo que se le imponía. Para Washington, en Peshawar ya no quedaban *Freedom Fighters* a los que apoyar. Algunos miembros del Congreso expresaron su preocupación acerca de las proporciones que alcanzaba el tráfico de heroína y de la implicación de responsables de los muyahidín en éste. A Hekmatyar y Sayad se les consideró «extremistas», al igual que a Najibullah, y se les privó del armamento americano. En cuanto a los Estados árabes, empezaban a hacerse oír en ellos voces inquietas por el hecho de que Kabul fuera conquistada por grupos islamistas incontrolados, aliados con militantes que habían salido reforzados por el exilio en el país de la yihad. En este contexto de exacerbación de las dificultades que sufría la resistencia, minado por las rivalidades internas, se produjo el atentado, no elucidado, que costó la vida a Abdallah Azzam, el 24 de noviembre. El paladín de la yihad desapareció en el momento en que algunos de los que le habían apoyado del mundo musulmán hacían saber que, puesto que los rusos habían abandonado el país, la guerra había terminado.

Arabia Saudí y los servicios paquistaníes acrecentaron sin embargo su ayuda a Hekmatyar, sin que el gobierno de Benazir Butto, que había llegado al poder después de la muerte del general Zia, en agosto de 1988, y que era hostil a aquel aliado afgano de su enemigo, la Jama'at-i islami fundada por Mawdudi, consiguiera oponerse a ello. Pero la desunión de los muyahidín, las sólidas posiciones conquistadas en el nordeste afgano por el comandante Masud, que se convirtió en el principal rival de Hekmatyar, y la resistencia del régimen de Najibullah no permitieron que el jefe del Hezb se adueñara de Kabul y estableciera el esperado Estado islámico, filosaudí y cliente de Paquistán. El territorio afgano estaba fraccionado en múltiples zonas, dirigidas por comandantes más o menos afiliados a un partido pero muy vinculados a su base étnica o tribal, muchos de los cuales vivían del cultivo de la adormidera y el tráfico de opio y armas. En 1990, la yihad, iba cediendo el paso día tras día a la fitna, la disensión, en la Comunidad de los Creyentes. En este contexto de desorden, el 2 de agosto, Sadam Husein invadió Kuwait, abriendo el proceso que llevaría a la segunda guerra del Golfo y, para Arabia Saudí, a un peligro mucho más grave todavía para su supremacía en el Islam mundial que el desafío iraní. Hekmatyar y sus tropas, así como gran parte de los «yihadistas» árabes, se declararon en contra de Riyad, volviéndose contra su padrino más eminente, lo que, finalmente, iba a acabar con los islamistas «modernos» en Afganistán y a dejar el camino libre a los talibán, por una parte, y a la proliferación de «yihadistas» árabes en todo el mundo, por otra.

3

ISLAMIC BUSINESS Y HEGEMONÍA SAUDÍ

Convirtiéndose en el patrocinador oficial de la yihad en Afganistán, Arabia Saudí pretendía neutralizar a los grupos más radicales del movimiento islamista, estudiantes e intelectuales o jóvenes urbanos pobres que soñaban con alguna forma de revolución. Para consolidar su preponderancia sobre el Islam mundial, también necesitaba mantener una relación privilegiada con la burguesía y las clases medias piadosas. Régimen dinástico y tribal en el que el linaje y el nacimiento condicionan el acceso al poder y a la fabulosa riqueza que desde 1973 proporcionan los ingresos procedentes de la venta de petróleo, el sistema saudí se prestó, en efecto, a las críticas de los grupos sociales de origen menos noble. En los medios islamistas, que mantenían unas relaciones tirantes con los dirigentes de Riyad, se calificaba a los príncipes saudíes de perezosos e incompetentes, de vivir repantingados en el lujo, el desenfreno y todo tipo de actividades inmorales (embriaguez, pornografía, etc.) condenadas por la religión, lo que les convertía en unos hipócritas. Encontramos aquí de nuevo los asuntos clásicos de la crítica burguesa al gran señor deshonesto que aparece en todas las civilizaciones aunque, en última instancia, la principal referencia moral en este contexto era la norma sagrada del Corán.

El sistema bancario y financiero islámico constituyó el vínculo privilegiado entre la aristocracia tribal de la península Arábiga, poseedora de la renta petrolera «otorgada por Dios», y las clases medias piadosas del mundo musulmán. Esto hizo posible que formaran un partenariado económico, al mismo tiempo que realizaban donaciones piadosas. Esto reforzaba a la vez el liderazgo

saudí sobre la Comunidad de los Creyentes y la posición política de la burguesía piadosa en cada país musulmán, vinculándola también a la monarquía wahabita. Haciendo alarde de una dimensión social y caritativa, mediante la redistribución de la *zakat*,[1] la limosna legal, y a través de la financiación de pequeños empresarios, agricultores y comerciantes que no tenían acceso al sistema bancario convencional, las finanzas islámicas también pretendían ser un factor de cohesión y de integración social, participando de esta forma en la difusión de una representación idealizada de la sociedad en la que la burguesía piadosa gozaba de una legitimidad moral. Por último, la emergencia de este tipo de finanzas es indisociable de la de las organizaciones humanitarias islámicas que surgieron en el mismo momento y que, en nombre de la caridad, eran las principales destinatarias de los ingresos «no halal» de los bancos islámicos,[2] lo que les permitía funcionar «de acuerdo con la shari'a» y justificarse así ante los desposeídos piadosos.

Este sistema financiero comportaba dos esferas distintas, aunque ambas se basaban en un mismo espíritu. La primera era un mecanismo de redistribución parcial de la renta petrolera entre los Estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), a través del Banco Islámico de Desarrollo, creado en 1975. En el capítulo precedente, hemos visto cómo éste reforzaba la cohesión islámica (y la dependencia) entre los Estados miembros pobres de África o de Asia y los ricos exportadores

1. Sobre el cálculo de la zakat en la época contemporánea, véase G. Causse y D. Saci, «La comptabilité en pays d'islam», en Pierre Traimond, *Finance et développement en pays d'islam*, Edicef, Vannes, 1995, pp. 62-68.

2. Todos los bancos islámicos que operan en el mercado mundial tienen que disponer de divisas, cuyo movimiento está regido por la tasa de interés. Obtienen, pues, beneficios procedentes de la «usura» y tienen la obligación de sacarlos de su balance, una cuestión que controlan los ulemas que forman parte del consejo de vigilancia. La creación de las ONG islámicas corresponde, entre otras, a la necesidad de encontrar una forma de utilizar estas sumas de dinero, que podían ser muy elevadas.

de hidrocarburos.[3] La segunda era el ámbito de los inversores y depositantes privados. Esta última, después de algunas experiencias en Egipto, condujo a la creación de bancos comerciales islámicos que empezaron a crearse en Dubai también en 1975. Se franqueó una etapa suplementaria con la creación de grupos financieros transnacionales: DMI (*Dar al Mal al Islami*, Casa de Finanzas Islámicas), cuya fundación fue anunciada en junio de 1981 por el príncipe Muhamad al Faysal Al-Saud, hijo del difunto rey Faysal de Arabia (asesinado en 1975), y el grupo Al Baraka (La Baraka), fundada en 1982 por un millonario saudí, el jeque Salih Abdallah Kamil. Además de las actividades bancarias, actuaban también como sociedades de inversión de fondos. La década de los ochenta, que marcó la verdadera expansión del sistema financiero islámico, fue también la de la diversificación de sus inversiones. En tres países, Paquistán, Irán y Sudán, los bancos fueron islamizados de forma autoritaria por el Estado (en Irán siguen estando nacionalizados). Por otra parte, se trataba de iniciativas esencialmente privadas. En 1995, existían ciento cuarenta y cuatro instituciones financieras islámicas en todo el mundo,[4] entre las que había treinta y tres bancos gubernamentales, cuarenta bancos privados y setenta y una sociedades de inversiones.

Doctrinalmente, las finanzas islámicas se basaban en un principio básico, la prohibición de la tasa de interés fijo, que se asimilaba a la usura (*riba's*), proscrita por el Corán.[5] Sin embargo, si bien todos los ulemas estaban de acuerdo con la prohibición de la usura, considerada como un pecado más grave que la fornicación con la propia madre,[6] no existía un consenso absoluto respecto a la asimilación de ésta con el interés fijo. Varias fatwas de dignatarios religiosos eminentes—la última fue la del jefe de Al Azhar[7]—hacían una distinción entre estos dos términos, lo que convertía en lícitas para los buenos creyentes las operacio-

3. Con un capital social de dos mil millones de dólares, aportados principalmente por Arabia Saudí, Kuwait y Libia, el BID pretendía contribuir a la creación de un espacio económico y financiero islámico, mientras que, en la práctica, menos del 10 por 100 de los intercambios de los países musulmanes se realizaban entre sí. El resto se hacía básicamente con los países occidentales. El BID financió proyectos de infraestructura, pero también debió contribuir a ayudar a los países pobres a importar bienes occidentales, contrariamente a su objetivo inicial. También tenía una segunda función: formar a los directivos del sector público de los países musulmanes en el espíritu de las finanzas islámicas y de la supremacía saudí en el Instituto Islámico de Investigaciones Financieras, en Djedda, para que se convirtieran en los promotores de este sistema cuando regresaran a sus países de origen. De este centro saudí del BID salieron muchos de los que, a partir de 1975 y a lo largo de las décadas de los ochenta y los noventa, se convertieron en los responsables de los bancos islámicos comerciales en numerosos países.

4. Véase Samir Abid Shaikh, «Islamic Bank and Financial Institutions: A Survey», *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. XVII, núm. 1, 1997, pp. 118-119. El autor, secretario general de la Asociación Internacional de Bancos Islámicos, con sede en Djedda, dirigida por el príncipe Muhamad al Faysal, hace una estimación de un total de 187 bancos e instituciones, pero sólo considera los 144 de los que ha podido obtener informaciones precisas.

5. Para una presentación de las fuentes dogmáticas islámicas de un autor que considera que la tasa de interés está radicalmente prohibida y es asimilable a la usura proscrita, véase Hamid Algabid, *Les banques islamiques*, Economica, París, 1990, pp. 32-48. Antiguo primer ministro de Nigeria, antiguo responsable del Banco Islámico de Desarrollo, Algabid, en el momento de la publicación de esta obra (extraída de su tesis defendida en la Universidad París I en 1988), era secretario general de la Organización de la Conferencia Islámica.

6. «El *riba* [usura] comporta noventa y nueve casos, el menos censurable de los cuales puede asimilarse a la fornicación entre un hombre y su madre», según un *hadith* [dicho] del Profeta, de acuerdo con las palabras de Muslim, uno de los dos recopiladores de la tradición profética considerados por los ulemas como los más fiables.

7. Sobre los debates en torno a la laicidad del préstamo con interés según los ulemas egipcios modernos y contemporáneos, véase Michel Galloux, *Finance islamique et pouvoir politique; le cas de l'Égypte*, Presses Universitaires de France, París, 1997, en particular pp. 40-45. El actual jeque de Al Azhar, en aquella época mufti de la República, en 1989 emitió una fatwa que declaraba lícito el sistema bancario convencional y los préstamos con interés, después de una década durante la cual las sociedades islámicas de inversión de fondos alejaron a una masa de ahorradores de los bancos egipcios (véase nota 11).

nes bancarias convencionales en determinadas condiciones. La prohibición de la tasa de interés, que se relacionaba con la de la usura para una mayor facilidad doctrinal, filosóficamente se basaba en otras consideraciones: al fijar una tasa de interés determinada por adelantado, se tomaban precauciones contra los avatares del futuro, lo que permitía sustraerse a la supremacía de la voluntad divina, expresada por la fórmula árabe *in sh'a Allah*, «Si Alá quiere». Una prohibición idéntica se refiere a la práctica de los seguros, que prevé los riesgos relacionados con los accidentes o las calamidades, que dependen de la voluntad de Dios.[8]

Como la economía moderna funciona sobre las bases del tipo de interés y de los seguros, que son las condiciones para que una inversión sea productiva, numerosos juristas islámicos se esforzaron en encontrar «astucias» (*hijal*) que permitieran recurrir a ellos sin que pareciera que no se tenían en cuenta las conminaciones del dogma.[9] Las argumentaciones cobraban cada vez mayor importancia a medida que los Estados del mundo musulmán pasaban a formar parte de la economía mundial. Éstos pidieron a los ulemas que pronunciaran fatwas para atraer los ahorros de los creyentes porque temían que los ingresos procedentes de las inversiones con tipos de interés fijo les llevaran directos al infierno.

A este enfoque que buscaba acomodos con el siglo y que prevaleció hasta los años setenta empezó a sustituirlo otro que reafirmaba la prohibición absoluta del tipo de interés e intentaba

8. Sobre los debates en torno al carácter legal de los seguros desde el punto de vista de la shari'a, puede encontrarse una síntesis clara de éstos en Ernst Klingmüller, «Islam et assurances», en Gilbert Beaugé (ed.), *Les capitaux de l'islam*, Presses del CNRS, 1990, p. 153 y ss.

9. Esta «artimaña» que permitía imponer una tasa de interés haciendo ver que no se practicaba era particularmente evidente en el caso de la economía iraní, totalmente «islamizada» por decreto en la República islámica. En efecto, las inversiones se remuneraban sobre la base de una «tasa de beneficio garantizada», que correspondía en la práctica a la tasa de interés, y que se calculaba en función de la tasa de interés de los prestamistas del mercado negro del bazar.

doblegar la economía moderna a las normas de la shari'a, después de la reislamización que tuvo lugar a partir de esta época en los ámbitos político y cultural. Desde un punto de vista técnico, este sistema financiero islámico «estricto» se basaba en un principio fundamental: cualquier tipo de interés fijo estaba prohibido, y los beneficios (o las pérdidas) de una inversión dependían de los riesgos que se corrían.[10] En la época de la mundialización del sistema bancario, el respeto de esta prohibición está garantizado por un consejo de control formado por ulemas,[11] o shari'a board, que verifica el carácter lícito de las operaciones, saca del

10. Pueden distinguirse cinco grandes tipos de formas de inversión y de financiación. La mudaraba, o financiación participativa, en la que el banco proporciona el capital para un proyecto, y la empresa, el trabajo. Los beneficios o las pérdidas se distribuyen de acuerdo con una clave establecida de antemano. La musharaka, o participación, hace intervenir al banco en el capital de una empresa que tenga un proyecto; los dividendos se distribuyen proporcionalmente a la aportación de capital. La financiación de las operaciones comerciales se realiza según tres modalidades posibles: la murabaha, o compra a plazos, en la que el banco compra mercancías a un proveedor en nombre de un cliente al que las revende con un margen predeterminado con un pago a plazos. El ta'jir corresponde al *leasing*, y el ba'i mu'ajjal al crédito de arrendamiento. Todas estas operaciones suponen una asociación estrecha entre la empresa y el banco, que asume unos gastos elevados de los estudios de los proyectos.

11. El desarrollo de las finanzas islámicas dio lugar a la creación de un nuevo puesto de trabajo, muy bien remunerado, para los ulemas más conocidos, en la medida en que su presencia en un shari'a board proporcionaba al banco o a una asociación de inversiones una garantía de seriedad y de licitud. El jeque egipcio Yusef al Qaradhawi, compañero de ruta de los Hermanos Musulmanes e instalado en Qatar, estaba muy solicitado por los bancos islámicos, que competían entre sí. Los ulemas, en este contexto, desempeñaban también un papel importante al declarar «no lícito» el sistema bancario convencional, lo que orientaba los depósitos de los creyentes más piadosos hacia el sistema islámico. Los beneficios que algunos de ellos obtuvieron a título personal de estas funciones—sobre todo cuando amparaban con su autoridad a sociedades de inversiones dudosas—dio lugar a importantes polémicas, en particular en la prensa egipcia durante la segunda mitad de los años ochenta. Sobre este aspecto, véase Alain Roussillon, *Sociétés islamiques de placements de fonds et «ouverture économique»*, Cedej, El Cairo, 1988.

balance las que conllevan un tipo de interés y las destina a obras piadosas, como las de las organizaciones humanitarias.

En la década de los sesenta, la fase de gestación de las finanzas islámicas tuvo dos desarrollos paralelos que, más tarde, se fundieron en una dinámica nueva. En la teoría, el ayatolá chiíta iraquí Baqir as-Sadr (que acabó siendo asesinado por el régimen de Sadam Husein, en abril de 1980) publicó en 1961 una obra titulada *Nuestra economía (Iqtisaduna)*, en la que abogaba por un sistema económico moderno basado únicamente en los principios del Islam, en una época en la que los países musulmanes estaban integrados en el capitalismo mundial o algunos de ellos participaban en el sistema socialista bajo la égida soviética, sin afirmar ninguna especificidad económica. Según As-Sadr, la economía islámica era parte integrante del proyecto de Estado islámico por el que militaba, retomando en este ámbito las concepciones políticas de Sayyid Qotb o de Jomeini. As-Sadr era el ideólogo de una economía concebida como una ruptura con la del mundo no musulmán.[12] Pero, como ocurrió con la política, su puesta en práctica fue diferida hasta que las condiciones objetivas lo permitieran, en este caso, la afluencia de los petrodólares a partir de 1973. Por otra parte, un economista egipcio, Ahmad al Naggar, llevó a cabo una experimentación sin carácter ideológico, pero que intentaba encontrar un medio de movilización en el circuito económico de los ahorros que guardaban en casa la mayoría de personas que no confiaba en los bancos del Estado. En 1963 creó una caja de ahorros rural en Mit Ghamr, en el delta del Nilo, que aplicaba los principios económicos islámicos sin proclamarlo con ostentación, para no atraer la ira de Naser. Al Naggar ponía de relieve el carácter social de su empresa: sin utilizar el tipo de interés, llegaba a una clientela compuesta por gente humilde que se había quedado al margen de la red bancaria oficial nacionalizada. Consiguió atraer sus ahorros y financiar proyectos que hicieron posible el ascenso social de parte de ella. Los más desfavorecidos podían pedir préstamos sin interés (qard hasan), avalados por el dinero depositado en cuentas corrientes no remuneradas. Los principales clientes que querían invertir podían participar en los riesgos que corrían (beneficios o pérdidas) las empresas que financiaba la caja.[13] Por último, ésta estableció un fondo de zakat fijado en el 2,5 por 100 del capital, que se dedicaba a socorrer a los necesitados.[14]

12. En 1969, as-Sadr publicó un texto muy breve y más técnico que *Notre économie*, titulado *La banque non usuraire en islam*, en respuesta a una petición del ministerio kuwaití de los *waqfs* sobre las condiciones de funcionamiento de un banco islámico en un entorno capitalista «convencional». Véase Shibli Mallat, «Muhammad Baqer as-Sadr» en Ali Rahnema (ed.), *Pioneers of Islamic Revival*, Zed Books, Londres, 1994, pp. 263-267.

La experiencia fue prohibida por el Estado en 1968, a pesar de los importantes fondos recogidos, por problemas de gestión. Todavía hoy la recuerdan los banqueros islámicos más interesados en exponer su carácter social y popular. En 1972, Sadat, que, después de haber liberado de la cárcel a los dirigentes de los Hermanos Musulmanes, creó el Banco Social Naser que concedía préstamos sin interés, recolectaba y redistribuía la zakat entre los necesitados. Era un banco islámico que se autoproclamaba como tal (y que incluso se remitía a Naser), utilizado por el Estado que la gestionaba como medio de redistribución en el ámbito caritativo y religioso. De esta forma, contribuyó a sustraerlo del control del movimiento islamista, que lo había convertido en uno de sus campos de actividad prioritarios en el que podía reclutar a simpatizantes y militantes.[15]

Sin embargo, el verdadero auge de las finanzas islámicas contemporáneas—aunque éstas proclamen unos ideales sociales y

13. Sobre las técnicas y el funcionamiento del sistema bancario islámico, así como los otros tipos de productos financieros que ofrece, véase Fuad al-Omar y Mohamed Abdel-Haq, *Islamic Banking. Theory, Practice and Challenges*, Zed Books, Londres, 1996, pp. 1-19. En francés, además de la exposición, partidista pero clara, de Hamid Algabid, *op. cit.*, véase la introducción de G. Beaugé, «Les enjeux de l'islam dans le champ économique», en G. Beaugé (ed.), *Les capitaux...*, *op. cit.*, pp. 20-28.

14. Véase M. Galloux, *op. cit.*, pp. 23-25.

15. *Ibíd.*, pp. 28-35.

religiosos—está ligado a un fenómeno muy distinto: el reciclaje en el sistema bancario del maná de los petrodólares, estos fondos gigantescos de los que disponen los países exportadores desde la explosión de los precios que siguió a la guerra de octubre de 1973.[16] En los años siguientes, los expatriados que fueron a trabajar a estos países disponían de una gran cantidad de liquidez. Este flujo financiero inédito, que permitió el surgimiento de una nueva clase media musulmana transnacional, muchos de cuyos miembros se volvieron piadosos durante su estancia y su enriquecimiento en las petromonarquías. Buscaron entonces un tipo de inversión para sus ahorros que los pusiera a recaudo de las confiscaciones, las nacionalizaciones y otras incautaciones que podían fomentar los bancos oficiales de sus países de origen, sobre todo si estaban controlados por el Estado. Muchos otros, después de haber satisfecho sus necesidades de consumo, querían realizar inversiones que les aportaran sustanciosos beneficios, aunque fueran arriesgados. En definitiva, estaban dispuestos a apoyar un sistema bancario privado, sin fronteras, que correspondiera a su propia identidad social dilatada entre su país de origen y el país en el que se habían enriquecido. Los bancos islámicos respondieron de forma eficaz a esta demanda financiera sin precedentes; simultanéamente, consolidaron a este nuevo grupo social constituido por sus clientes y lo convirtieron en una clase media piadosa, fiel a los intereses saudíes y dependiente de ellos.

El banco Faysal Islámico de Egipto, creado en 1977, respondía perfectamente a este perfil. Dirigido por un príncipe saudí, hijo del rey Faysal, que le dio su propio nombre para tranquilizar a los depositarios y a los inversores piadosos, el banco fijó un mínimo de depósitos de doscientos dólares, una suma que en aquella época representaba varias veces el salario mensual de un pro-

16. Sobre la correlación entre la explosión de los precios del petróleo y el surgimiento de las finanzas islámicas, véase Abdelkader Sid Ahmed, «Pétrole et économie islamique», en G. Beaugé (ed.), *op. cit.*, p. 73 y ss.

fesor universitario egipcio, lo que significaba que, ante todo, quería hacerse con una clientela que poseyera divisas y que pretendiera hacer fructificar sus ahorros «de acuerdo con la sharia», es decir, los expatriados. El capital estaba en manos del 49 por 100 de las grandes familias saudíes, entre ellos los Ben Laden, y el banco gozaba del apoyo del *establishment* religioso egipcio, en particular del jeque Sha'rawi, el predicador que aparecía con mayor frecuencia en la televisión, de conocidos dirigentes de la corriente islamista burguesa, así como de hombres de negocios y de empresarios de primera línea vinculados al poder. Gracias a estos múltiples apoyos, el banco ofrecía la imagen piadosa adecuada, que se ganaba la confianza de toda clase de depositarios potenciales, atraídos además por el afán de obtener beneficios. Las remuneraciones eran superiores al tipo de interés de los bancos convencionales, porque privilegiaba las operaciones a corto plazo en sectores con una rentabilidad rápida que financiaban el consumo en un momento en que se éste se desarrollaba gracias a la apertura económica y a las repercusiones de los precios del petróleo, o incluso especulando con metales preciosos. En la primera mitad de los años ochenta, este entusiasmo por las inversiones islámicas tuvo un gran auge y se tradujo por la creación de un centenar de sociedades islámicas de inversión de fondos que daban unos beneficios anuales del orden del 25 por 100. Como muchas de ellas se crearon en el medio de los cambistas «en negro», sabían evitar las trabas burocráticas para poder realizar operaciones muy rentables. Atraían unos depósitos considerables, mezclando la atracción de unos beneficios elevados con la garantía religiosa de los ulemas a los que reclutaban para que emitieran fatwas que denunciaran a los bancos convencionales y alabaran a las sociedades de inversión islámicas.

En el caso egipcio, estas sociedades, en un primer momento, se beneficiaron de la exhortación de una parte del poder, que veía en ellas la ocasión de integrar a las clases medias piadosas: si éstas invertían su dinero y conseguían buenos beneficios, no se decantarían por la contestación radical del régimen preconizada

por los intelectuales islamistas que habían creado el terreno propicio para el surgimiento de los asesinos de Sadat y de los movimientos extremistas de los años setenta. En vez de unirse a la oposición, se integrarían económicamente y estarían interesadas en la perpetuación de un sistema político que les permitía enriquecerse. Sin embargo, a partir de 1988, el poder empezó a temer que la potencia financiera que habían adquirido estas sociedades no las convirtiera en unas instancias incontrolables y en el instrumento para que sus oponentes islamistas acumularan el dinero necesario para llevar a cabo la guerra contra el régimen impío del presidente Mubarak. Las mezquitas, hospitales, dispensarios, publicaciones de «libros islámicos» y las múltiples actividades caritativas financiadas por las sociedades de inversión de fondos ya no se consideraban como un paliativo para las insuficiencias sociales del gobierno sino como un embrión de un Estado dentro del Estado, en el que la burguesía piadosa, los intelectuales islamistas y la juventud urbana pobre colaboraban para socavar las bases del régimen. Estas sociedades fueron entonces objeto de campañas de prensa hostiles en los mismos periódicos que habían publicado numerosas páginas de publicidad para ellas, entrevistas con sus responsables y las fatwas de los dignatarios religiosos que las recomendaban. Se pusieron de manifiesto de forma ostentosa los vínculos de algunas de ellas con militantes extremistas, al mismo tiempo que se las acusaba de empresas fraudulentas. Por último, se les conminó a modificar su estructura legal. Estas medidas hicieron perder la confianza de los depositarios que, embargados por el pánico, retiraron sus fondos, lo que precipitó la quiebra de muchas de estas sociedades, en particular de aquellas cuyas inversiones eran más arriesgadas y especulativas.

El ejemplo egipcio ilustra la ambivalencia de las finanzas islámicas, objeto de codicia y de intentos de control tanto por parte del poder como de la oposición islamista. A pesar de las facilidades ofrecidas en los primeros tiempos a los bancos y sociedades de inversión que actuaban de acuerdo con la shari'a, el gobierno

vio en ellos un riesgo político creciente, sobre todo a partir de 1986, después de que fuera liberada la mayoría de los condenados en los procesos por el asesinato de Sadat y en la sublevación de Asiut,[17] y cuando una sublevación de reclutas de la policía a causa de sus condiciones de vida miserables desembocó en el saqueo de grandes hoteles situados junto a las pirámides.[18] Así pues, a pesar de las garantías de conservadurismo social que Arabia Saudí ofreció al principio a una red bancaria sobre la que ejercía su influencia, la expansión de ésta a través de numerosas sociedades de inversión dirigidas por personas incontrolables abrió el camino a la autonomía política de la burguesía piadosa. Ésta podía decantarse hacia una oposición radical, aliarse con los militantes extremistas que eran los destinatarios de algunas de las financiaciones de las sociedades incriminadas, con la perspectiva de derrocar al régimen. Esto fue lo que motivó la intervención del gobierno para frenar las finanzas islámicas, a través de las medidas legislativas que se tomaron en 1988, mientras que al año siguiente el mufti de la República, el jeque Tantawi, promulgaba una fatwa que declaraba ilícito, según el Islam, el sistema bancario convencional egipcio que concedía créditos con intereses.

La interacción entre las finanzas y el militantismo desempeñó un papel importante en el vecino Sudán, que facilitó la toma del poder por el movimiento islamista en 1989. En 1977, el presidente Nimayri había autorizado la apertura del Banco Islámico Faysal en este país, en un período en el que intentaba romper el aislamiento de su régimen llevando a cabo una política de «reconciliación nacional», en la que intervinieron los Hermanos

17. Dos días después de que el grupo Al Yihad asesinara a Sadat el 6 de octubre de 1981, la rama del Alto Egipto de este movimiento inició una insurrección en Asiut, que sólo fue reducida gracias a la intervención de los paracaidistas. Véase cap. 2.

18. El motín de los reclutas de la policía está comentado en nuestro artículo «Égypte: Le raïs, les mutins et le baril», *Les Cahiers de l'Orient*, 1986, núm. 2, p. 69 y ss.

Musulmanes. Para el poder, era una ocasión para atraer fondos saudís, que constituían el 60 por 100 del capital inicial.[19] Pero el banco estaba dirigido por los Hermanos, algunos de los cuales habían sido acogidos en Arabia por el príncipe Faysal cuando Nimayri perseguía a los islamistas a principios de los años setenta. Otro de sus dirigentes se convirtió en uno de los principales dignatarios del régimen de Turabi después de 1989.[20] Al igual que el banco Al Baraka, fundado poco después, el banco Faysal no sólo proporcionó numerosos puestos de trabajo a jóvenes militantes diplomados, permitiéndoles ascender socialmente a través de esta red, sino que también atrajo depósitos de sudaneses expatriados y de comerciantes del zoco. Estos bancos fueron considerados como una de las plazas fuertes de un movimiento islamista que, contrariamente a sus homólogos egipcio o argelino, apenas contaba con una base popular, sino que reclutaba a la mayoría de sus simpatizantes entre las jóvenes elites instruidas. Desempeñaron un papel clave en la estructuración de una pequeña burguesía piadosa que, cuando llegó el momento, se alió con los intelectuales islamistas y con oficiales del ejército para ampararse del poder en 1989 mediante un golpe de Estado (y no de una revolución, puesto que la juventud urbana pobre no se movilizó), como veremos más adelante.

En Paquistán, Malaisia, Jordania, incluso en Estados tan laicos como Turquía o Túnez,[21] la creación de bancos islámicos, acompañada a menudo de medidas fiscales muy favorables, se si-

19. Pueden verse algunos datos sobre el banco Faysal de Sudán en el libro de un periodista próximo al príncipe Faysal, Musa Ya'qub, *Muhamad Faysal Al Saud: malamih min tajriba al iqtisadiyya al islamiyya* (Aspectos de la experiencia de la economía islámica), Saudi Publishing and Distributing House, Djedda, 1998, en particular pp. 54-55 y 60.

20. Se trata de Abd el Rahim Hamdi, que más tarde fue ministro de Finanzas y luego director de la Bolsa de Kartum bajo el régimen islamista.

21. Véase Clement Henry Moore, «Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey», *The Middle East Journal*, vol. 44/2, primavera de 1990, pp. 243-249.

tuó en todas partes, como en el caso egipcio o sudanés que hemos evocado, en la encrucijada de retos internacionales y nacionales. Para Arabia Saudí y los medios político-financieros de las petromonarquías del Golfo, fue una ocasión propicia para consolidar los ligámenes con las burguesías piadosas locales; para los demás Estados, fue el medio de atraerse a éstas y de disuadirlas de que participaran en los movimientos islamistas radicales. A estos últimos, dichos bancos les ofrecían la posibilidad de acumular el dinero necesario para llevar a cabo una guerra que escapaba al control del poder, lo que les permitió financiar su derrocamiento. Se convirtieron, pues, en uno de los principales factores de la expansión islámica de los años ochenta porque de su futuro dependía la actitud política de las clases medias piadosas. Éstas tomaron posiciones contradictorias según la situación de cada país, pero en un primer momento utilizaron el surgimiento de este sistema bancario para constituirse como un grupo social y cultural particular, que pretendía hacer oír su voz de manera autónoma. Ello contribuyó a acrecentar la visibilidad—y la respectabilidad—de la referencia islamista, sin que estuviera claro todavía si esta nueva burguesía haría prevalecer su celo militante o sus intereses estrictamente financieros.

4

LA INTIFADA Y LA ISLAMIZACIÓN DE LA CAUSA PALESTINA

Centrado en la rivalidad irano-saudí, el mundo islámico de los años ochenta había marginado un poco a Oriente Medio. Las líneas de fuerza se habían desplazado hacia el este, al frente iraco-iraní durante la guerra entre ambos países, y a Afganistán y Paquistán durante los años de la yihad. La causa palestina, que cristalizaba la identidad árabe y le confería su significado más profundo, había perdido una gran parte de su capacidad militante y de su atractivo. La OLP, debilitada por la represión israelí en los territorios ocupados, había emborronado la claridad de su mensaje con sus compromisos fallidos en los meandros de la guerra civil libanesa, antes de ser expulsada militarmente del Líbano después de la invasión israelí de 1982. Por último, en diciembre de 1983, Arafat y sus seguidores tuvieron que abandonar Trípoli, en el Líbano, después de una ofensiva siria que apoyó a los grupos palestinos oponentes, cuya importancia y audacia se habían nutrido de los fracasos de la organización.

Con la intifada, iniciada a finales de 1987, la causa palestina recobró el aura perdida desde principios de la década. El movimiento, cuyo nombre árabe significa «sublevación», conquistó su popularidad de «revuelta de las piedras» y erigió a los jóvenes palestinos desarmados contra el ejército de ocupación israelí. Resultó ser tan perjudicial para el Estado judío, para su imagen internacional y su identidad moral, que obligó a sus dirigentes a tener en cuenta la posibilidad de un proceso de reconocimiento de la OLP. Éste adquirió forma después de la guerra del Golfo de

1990-1991 y desembocó en la «declaración de principios»[1] israelo-palestina de septiembre de 1993 y en la instalación en Gaza de la Autoridad Palestina Autónoma encabezada por Yaser Arafat en julio de 1994.

Pero al recuperar su prestigio con la intifada, la causa palestina cambió en parte de imagen. Encarnaba al mismo tiempo el nacionalismo árabe y los ideales que, internacionalmente, se inscribían en el movimiento tercermundista y socialista. Había permanecido al margen del surgimiento del espacio ideológico islámico cuyos portavoces más elocuentes controlaban poco sus categorías. En este ámbito, la yihad en Afganistán la sustituyó como polo de identificación, incluso como campo de batalla para algunos jóvenes árabes, aunque Abdallah Azzam nunca dejaba de recordar en sus publicaciones que luchar en Palestina o en Afganistán constituía un mismo deber individual para todos los musulmanes, cuya tierra había sido «usurpada por el enemigo». Los campos palestinos del Líbano de los años setenta habían sido sustituidos por los de los «yihadistas» de Peshawar en el imaginario de la generación siguiente, y las nuevas prioridades financieras de apoyo de los países árabes petroleros habían hecho que la OLP se resintiera de ello, como lamentaba un dirigente de esta organización, que decía que se habría sentido feliz con que esta última recibiera «por lo menos un 10 por 100 de la ayuda que se destinaba a los muyahidín de Afganistán».[2] Pero el desencadenamiento de la intifada transformó esta percepción, permitiendo que los islamistas accedieran a una gran visibilidad en todos los territorios ocupados, en particular en Gaza. La OLP perdió su monopolio de la representación simbólica de los palestinos y tuvo que luchar duramente para mantener su hegemonía.

1. Negociada en secreto en Oslo, la «declaración de principios sobre los acuerdos provisionales de autonomía» (llamada «acuerdos de Oslo», fue firmada en Washington el 13 de septiembre de 1993 por Yitzhak Rabin, primer ministro israelí, y Yaser Arafat, presidente de la OLP, en presencia de Bill Clinton. 2. Salah Khalaf, citado en *MECS*, 1988, p. 237.

Hemos comentado anteriormente que la revolución iraní había inspirado a un grupo militante muy motivado pero con una base militante muy restringida, la Yihad Islámica que, en la práctica, concilió la reivindicación islamista con la lucha antiisraelí, frente a la OLP combatiente pero arreligiosa y a los Hermanos Musulmanes piadosos pero políticamente inactivos contra Israel. Este movimiento destacó por sus acciones espectaculares, en particular por el asesinato de soldados israelíes, pero no consiguió implantarse entre las masas ni crear redes de solidaridad profundas entre la población. El surgimiento de un movimiento islamista poderoso en ocasión de la intifada se debió principalmente al cambio de los Hermanos Musulmanes, que abandonaron su actitud quietista tradicional y emprendieron la yihad contra el ocupante, con la creación del movimiento Hamas, pocos días después del inicio de la sublevación.

La creación de este movimiento se fecha el 8 de diciembre de 1987, cuando un camión israelí embistió a dos taxis palestinos, lo que causó cuatro muertos. El día anterior, un israelí había sido apuñalado en Gaza, y la colisión fue interpretada como una venganza deliberada y no como un accidente de tráfico por los jóvenes palestinos de los campos de refugiados, que llevaron a cabo unas encolerizadas manifestaciones, en las que participó una muchedumbre muy numerosa.[3] En lugar de decaer rápidamente, el movimiento, para gran sorpresa de los dirigentes de la OLP del exterior (así como para los Hermanos Musulmanes), se transformó en una sublevación duradera. La intifada se produjo en un contexto social y político global que recordaba al del surgimiento islamista de los años setenta en Egipto, al que había que añadir las características propias de la situación palestina. De la misma manera que los movimientos egipcios empezaron a desarrollarse de forma significativa veinte años después de la toma

3. El relato mejor documentado de los inicios de la intifada sigue siendo el documento de Z. Schiff y E. Ya'ari, *Intifada*, Stock, París, 1991 (ed. original 1989).

del poder de Naser en 1952, cuando llegó a la edad adulta una generación que no había vivido bajo el antiguo régimen y que pedía cuentas al poder instituido, la intifada se produjo veinte años después de que Israel ocupara los territorios palestinos en junio de 1967. Los jóvenes de 1987 sólo tenían la experiencia de la ocupación y la organización de la resistencia controlada por las elites de la OLP desde hacía dos décadas. Si bien la organización conservaba un acceso privilegiado al tejido social palestino gracias a los fondos que recaudaba en el ámbito de la diáspora y sobre todo a los procedentes de las monarquías petroleras, y que luego redistribuía sobre el terreno, militar y políticamente parecía estar dominada por Israel y ser incapaz de sacar del punto muerto a una juventud que había vivido grandes conmociones. En términos demográficos, en primer lugar, los territorios ocupados detentaban el récord mundial de natalidad y fecundidad,[4] y casi la mitad de la población tenía menos de quince años y el 70 por 100 menos de treinta. La educación se había generalizado, y en 1984-1985 había más de treinta mil estudiantes, entre Palestina y el extranjero. Sin embargo, sólo el 20 por 100 de los diplomados de secundaria o universitarios conseguían encontrar un empleo al finalizar sus estudios. Entre los establecimientos de enseñanza superior, la Universidad Islámica de Gaza, creada en 1978 y animada por los Hermanos Musulmanes, contaba con alrededor de cinco mil estudiantes, a la que había que añadir otras instituciones islámicas en Hebrón y Jerusalén.[5] Procedentes de medios en general modestos, los diplomados, en la mayoría de casos, se convertían en desempleados o en jornaleros en Israel. La explosión social en un contexto tan tenso se había evitado gracias a la ayuda internacional, a la emigración a los países ára-

4. En 1991, la natalidad en Cisjordania y Gaza era del 46,5 por 100 y del 56 por 100 respectivamente; la fecundidad era de 8,1 y de 9,8 hijos por mujer. Véase P. Fargues, «Démographie de guerre, démographie de paix», en G. Salamé (ed.), *Proche-Orient, les exigences de la paix*, Complexe, Bruselas, 1994, p. 26.

5. Véase Y. Sayigh, *op. cit.*, pp. 608 y 628.

bes petroleros y a las transferencias de fondos de los emigrados. Pero el giro que dio el mercado del petróleo en 1986 restringió considerablemente este maná, mientras se desarrollaba la colonización judía en los territorios—alentada por la llegada de inmigrantes procedentes de Rusia—, e Israel ponía numerosos obstáculos al desarrollo económico y a cualquier inversión que pudieran consolidar la afirmación de una entidad palestina.[6]

La situación era propicia para la emergencia de la juventud como figura política autónoma. Ésta fue la primera característica de la intifada, que ninguno de los dirigentes palestinos de cualquier tendencia supo prever. En los campos de refugiados de Gaza, donde vivía la población más miserable de todas, fue donde tuvieron lugar las manifestaciones más duras desde los primeros días.[7] Los demás grupos sociales que participaron en la sublevación—los campesinos (muchos de los cuales trabajaban como peones en Israel) y los comerciantes—no se añadieron a ella hasta principios de 1988, cuando resultaba evidente que iba a prolongarse y que sus intereses económicos y políticos estaban más amenazados si se abstenían que si tomaban parte en ella.[8]

6. En 1987, casi la mitad de la tierra de los territorios ocupados por Israel en 1967 se hallaba bajo el control del Estado hebreo, y más de sesenta mil colonos israelíes se habían instalado en Cisjordania y Gaza. Sobre la economía de Gaza bajo la ocupación, véase Sara Roy, *The Gaza Strip. The Political Economy of De-development*, Institute for Palestine Studies, Washington, D. C. 1995.

7. Véase Adil Yahya, «The Role of the Refugee Camps», en Jamal R. Nasar & Roger Heacock (ed.), *Intifada, Palestine at the Crossroads*, Praeger, Nueva York, 1990, p. 95: «Toda la primera fase de la sublevación, de diciembre de 1987 a febrero de 1988, fue ante todo la fase de los campos de refugiados. Los pueblos y las ciudades no se sumaron a la sublevación hasta mediados de febrero de 1988». Tanto Cisjordania como Gaza, sociológicamente se dividen en los campos, donde viven en unas difíciles condiciones palestinos de origen modesto refugiados de los territorios en los que se creó el Estado de Israel en 1948, y los pueblos y ciudades donde viven los palestinos originarios de Gaza y Cisjordania en los que están representadas todas las capas sociales, incluidas las elites.

8. Sobre el nivel de participación de las diversas categorías sociales en el primer año de la intifada, véanse los análisis contrastados de H. J. Bargouti, «The Villages in the Intifada», de J. R. Hiltermann, «The Role of the Working Class in the Uprising», y de S. Tamari, «Urb an Merchants and the Palestinian Uprising», en Nasar & Heacock, *op. cit.*, pp. 107-125, 143-175. Puede verse una perspectiva de la participación de los shebab en la intifada durante todo el período en Laetitia Bucaille, *Gaza. La violence de la paix*, Presses de Sciences Po, París, 1998, pp. 29-51.

Pero durante los cuatro o cinco años que duró la sublevación,[9] los shebab, los jóvenes, desempeñaron un papel central, convencidos de que no tenían nada que perder en los enfrentamientos, por violentos que fueran.

La OLP y Hamas inmediamente empezaron a competir por la dirección de la intifada. Cada uno intentaba movilizar y organizar en su provecho a los shebab cuyo apoyo podía hacer decantar el sentido de la lucha, e intentaba que no se pasaran al bando contrario. Hamas disponía de bazas importantes: como hemos indicado, en 1987 las tensiones sociales y demográficas exacerbadas en los territorios ocupados presentaban similitudes con las que habían favorecido la emergencia de los movimientos islamistas en otros países. Pero la OLP, contrariamente a los regímenes árabes desacreditados, no dirigía ningún Estado contra el cual la juventud pudiera dar libre curso a su cólera. A pesar de las debilidades y de los fracasos de los años ochenta, seguía encarnando la resistencia y la futura independencia, y Arafat gozaba de una legitimidad política entre los palestinos infinitamente

9. La fecha del inicio de la intifada ha sido objeto de un debate entre la Yihad Islámica (que lo fijó en el 6 de octubre, fecha de una operación militar realizada por sus militantes) y la OLP y Hamas, que lo situaban el 9 de diciembre, un debate tanto más crucial por cuanto esta fecha iba a ser objeto de celebraciones en el futuro. El final de la sublevación en general se considera que fue el verano de 1994, cuando Arafat volvió a Gaza (véase tercera parte, p. 523). La intifada empezó a marcar el paso a partir de 1989, pero la situación en los territorios siguió siendo la propia de una insurrección. El final de la guerra del Golfo y la derrota militar de Irak rebajaron la intensidad del movimiento. La moral se resintió, así como la financiación de la organización, debido a que las monarquías petroleras cortaron las ayudas a la OLP como represalia por haber apoyado a Sadam Husein. Pero siguieron produciéndose asesinatos y sabotajes.

superior a la de cualquier otro de los jefes de Estado árabes de la región. La sublevación se hacía ante todo contra la ocupación israelí.[10] Sin embargo, la competencia islamista fue dura para la organización nacionalista palestina.

Los Hermanos Musulmanes, reunidos el 9 de diciembre de 1987 alrededor de su líder, el jeque Ahmad Yasin, difundieron el día 14 un panfleto firmado por el Movimiento de Resistencia Islámica en el que realizaban un llamamiento para intensificar la sublevación.[11] Pero no reconocieron la paternidad de este MRI hasta febrero de 1988. Sus iniciales en árabe (HMS, Harakat al Muqawama al ISlamiya) se transformaron en la sigla Hamas ('celo'), bajo la cual el islamismo palestino se hizo célebre en todo el mundo. Durante los primeros meses de duda, los Hermanos estaban divididos entre el temor a que la represión israelí aplastara al mismo tiempo la sublevación y a su organización, si la primera se identificaba con la segunda, y la obsesión de que la juventud pobre se les escapara de las mano y entrara a formar parte de otros grupos, de la Yihad Islámica o de la OLP. Por esta razón, hicieron que Hamas pareciera una instancia operativa, autónoma respecto a ellos. Pero estas dudas reflejaban también la inquietud de un movimiento dirigido por clérigos religiosos, médicos, farmacéuticos, ingenieros y profesores, es decir, por intelectuales procedentes de las clases medias piadosas, ante una iniciativa espontánea y violenta de la juventud pobre. Los Hermanos decidieron asumir la paternidad de Hamas, en febrero de 1988, cuando los comerciantes entraron en escena. Después de verse empujados por los shebab, se enfrentaron con la policía is-

10. «Criticar a la central palestina se consideraba trabajar para el enemigo; de ahí la dificultad, a lo largo de toda la década de los ochenta, de los islamistas palestinos en su carrera para conseguir la legitimidad política, ideológica y social», observa Jean-François Legrain en «La Palestine: De la terre perdue à la reconquête du territoire», en *Cultures et Conflits*, núm. 21-22, primavera de 1996, p. 202.

11. Véase J.-F. Legrain, *Les voix du soulèvement palestinien, 1987-1988*, Cedej, El Cairo, 1991, p. 15. Texto original del comunicado p. II/12, trad. p. I/7.

raelí cerrando sus tiendas, siguiendo así la consigna de huelga. Los comerciantes constituían un grupo social tradicionalmente próximo a esta corriente. A partir de la época en que algunos miembros piadosos de las clases medias y el zoko se decantaron por la sublevación, se abrió el camino a la dinámica de un poderoso movimiento islamista. Los Hermanos Musulmanes, perplejos, ya no consideraban a la juventud pobre como a una figura política imprevisible, sino como el campo de acción por excelencia para el proselitismo, sobre todo porque, en marzo de 1988, la represión israelí había aniquilado las células de la Yihad Islámica, dejando libre de cualquier competidor radical el espacio políticorreligioso. Hamas se esforzó en canalizar la cólera social heteróclita e imprevisible de aquella juventud y transformarla en un «celo» piadoso al servicio de su proyecto particular de sociedad. Jugó en el triple registro privado, social y político. El poderoso contenido moral de su mensaje convirtió a los jóvenes miserables en los portadores de una autenticidad islámica y, por tanto, en los encargados de castigar el «vicio» de las clases medias o burguesas, cuya libertad de costumbres u occidentalización era denunciada como una consecuencia de la «depravación judía», con lo que se cuestionaba la legitimidad ética de su posición social como elite. Los ataques contra las actividades culturales «no islámicas», los despachos de alcohol, incluso los chorros de ácido derramados sobre las mujeres que no llevaban velo (en general, pertenecientes a las clases medias) formaban parte de esta lógica que tendía a convertir a las clases populares reislamizadas en las representantes por excelencia de los valores de la sociedad frente a las elites seculares, moralmente estigmatizadas. El mismo fenómeno pudo observarse en 1978 cuando el clero se hizo con el control del movimiento popular en la revolución iraní, y más tarde volvió a repetirse en Argelia, con el desarrollo de los grupos islamistas armados. La referencia moral servía para galvanizar a los pobres como encarnación del verdadero pueblo, de la Umma pura y sincera frente a las elites laicas «corrompidas», orientándolas así hacia una alianza con la burguesía piadosa.

La OLP, a la que el proceso de la intifada también cogió desprevenida, lo consideró un cuestionamiento de su hegemonía política. Veía en ella un movimiento espontanéo de los shebab que marginaba a los políticos de más edad y más establecidos, vinculados con su organización. A partir de enero de 1988, se estableció un complejo equilibrio entre jóvenes dirigentes nacionalistas de Gaza, Cisjordania y Jerusalén, pertenecientes a los diversos componentes de la organización (Fatah, FPLP, FDLP, Partido Comunista) y la dirección exiliada en Túnez, que intentó una vez más tomar de nuevo la iniciativa. La creación del Mando Nacional Unificado (CNU) fue el punto de equilibrio entre la dirección del exterior, encarnada por Arafat, y la generación del interior, de origen más modesto, que accedía por primera vez a funciones de responsabilidad.[12] Los retos de estos líderes del CNU eran múltiples: tenían que luchar contra la represión israelí, limitar el ascenso de Hamas y librarse de la influencia exclusiva de Túnez, simultáneamente. La solución dependía de su capacidad de movilizar a los shebab, de orientar sus acciones hacia objetivos políticos antiisraelíes claramente identificados, sin desbordamientos, y de proponerles una alternativa a la identidad islamista que les ofrecían sus adversarios.

Hamas y el CNU, a partir del verano de 1988, se disputaron abiertamente el apoyo de las figuras de la intifada publicando calendarios divergentes de días «obligatorios» de huelga y de trabajo. Los enfrentamientos daban ventaja a los islamistas, a los que el CNU se veía obligado a permitir que propusieran su propio calendario. Era la primera vez, en la historia del movimiento palestino, que los islamistas conseguían imponer su voluntad a los nacionalistas. Este ascenso fulgurante sobre el terreno se prolongó en el ámbito ideológico con la difusión de la Carta de Hamas, el 18 de agosto, que se desmarcaba de la Carta de la OLP, que hasta entonces había sido la referencia obligada y única. En

12. Véase J.-F. Legrain, «L'intifada dans sa trosième année», *Esprit*, julio-agosto de 1990, pp. 16-17.

ella se recordaba que la yihad para liberar Palestina, tierra musulmana usurpada por los enemigos, constituía una obligación religiosa individual (*fard 'ayn*), haciendo eco a las proclamaciones similares de Abdallah Azzam sobre Afganistán (y Palestina) desde Peshawar: «La única solución para la causa palestina es la yihad. Las iniciativas, propuestas y otras conferencias internacionales no son más que una pérdida de tiempo y unas acciones inútiles».[13] Ésta fue sobre todo la ocasión de tomar una postura contra el proceso de negociación iniciado por el Consejo Nacional Palestino, el «Parlamento» de la OLP, en su reunión de Argel el 15 de noviembre, en la que se proclamó el Estado palestino independiente, al mismo tiempo que se aceptaba la existencia de Israel.

A partir de aquel momento, islamistas y nacionalistas iniciaron una carrera contrarreloj: Hamas intentaba capitalizar la oposición a la vía diplomática de la OLP, presentando a la organización como la víctima de la «duplicidad judía». Cualquier endurecimiento de los enfrentamientos con Israel favorecía su estrategia. En cuanto a la OLP, la continuación de la intifada le sirvió para acrecentar su presión sobre el Estado hebreo y forzarle a una negociación en las mejores condiciones para los palestinos. Entre ambas posturas que competían entre sí, el principal reto consistía en atraer a los «comités populares» que se habían creado en los barrios, en los campos o en los pueblos, y que organizaban la resistencia cotidiana, dividiéndose los turnos de vigilancia, reparando las puertas metálicas de los comercios y

13. Art. 15 y 13, citados según la traducción de J.-F. Legrain en *Les voix...*, *op. cit.*, pp. 155-156. La Carta es un popurrí de las cuestiones habituales del movimiento islamista, con un contenido más declamatorio que operativo. El artículo 24 retoma todos los clichés del antisemitismo del siglo XX, que se encuentran regularmente en la literatura de los Hermanos Musulmanes (véase sobre este aspecto nuestro libro *Prophète...*, *op. cit.*, pp. 118-124). Y. Sayigh (*op. cit.*, pp. 631-632) atribuye la mediocridad del nivel y el estilo de la carta al hecho de que fue escrita por jóvenes activistas de Gaza. Véase un análisis preciso de este documento realizado por J.-F. Legrain, «La Palestine...», art. cit., pp. 204-210.

los candados rotos por los militares israelíes, poniendo en marcha tácticas de supervivencia en un contexto en el que el boicot y las huelgas permanentes, la pasividad de los funcionarios y los policías palestinos provocan penurias, falta de ingresos y asfixia económica.[14]

Durante 1989, a las crecientes dificultades materiales se sumó el bloqueo político, puesto que Israel rechazaba las propuestas de negociación de la OLP después del congreso de Argel. Esto favoreció la radicalización de la población y la influencia de los islamistas. Además, Hamas disponía de enlaces eficaces en la red de mezquitas y de asociaciones caritativas de los Hermanos Musulmanes, que habían sacado provecho de la permisividad israelí. En septiembre, el Estado hebreo, preocupado entonces por el éxito islamista, cambió de estrategia y tomó las primeras medidas represivas, deteniendo y condenando al jeque Ahmad Yasin y a más de doscientos de los principales activistas. Como hizo el Estado egipcio de Sadat, que alentó las jama'at islamiyya contra la izquierda en la universidad antes de contrarrestarlos, Israel intentó romper un movimiento que, ciertamente, inquietaba a los nacionalistas del CNU, pero que se había convertido en un adversario temible del Estado hebreo, bajo la presión de los jóvenes que se habían adherido a Hamas en un número creciente. En esta situación, la represión no hizo más que aumentar la legitimidad del movimiento islamista a los ojos de la población de los territorios ocupados. Los dirigentes encarcelados fueron sustituidos por una generación más joven, de menor experiencia política, y cuyo ardor se tradujo por actos de violencia desordenados. La misma evolución se esbozaba en las filas de los nacionalistas, cuyas elites habían sido reprimidas con mayor amplitud y desde hacía mucho tiempo por Israel.

14. «En los tres primeros años de la sublevación, el PNB por cápita descendió en un 41 por 100 en la Franja de Gaza, de 1.700 a 1.000 dólares americanos, es decir por debajo del umbral de pobreza para una pareja y una familia de cuatro personas que vivieran en Israel en 1989» (Sara Roy, *op. cit.*, p. 295).

En 1990, el tercer año de la intifada, aumentó la influencia de Hamas en diversos sindicatos profesionales palestinos que hasta entonces estaban controlados por seguidores de la OLP: por primera vez, los islamistas ganaron las elecciones profesionales, lo que marcó su ascendencia entre la clase media asalariada.[15] Paralelamente, consiguieron captar a una parte importante de la ayuda árabe del Golfo: en 1990, Kuwait donó sesenta millones de dólares a Hamas y sólo veintisiete millones a la OLP.[16] Así pues, el movimiento islamista palestino había conseguido movilizar simultáneamente a elementos de la burguesía piadosa y de la juventud pobre, en particular en los campos, donde la impaciencia aumentaba ante la falta de resultados de la oferta de paz de Arafat a Israel. Como respuesta a este desafío, la OLP propuso a Hamas que formara parte del Consejo Nacional Palestino, en abril de 1990—con la esperanza de convertirlo en una fuerza de oposición minoritaria que se sometiera a la ley de la mayoría y que fuera más fácil de controlar—como el FPLP, el FDLP o el Partido Comunista. El movimiento islamista exigió casi la mitad de los escaños del Consejo, la reiteración de la eliminación de Israel, y la proclamación de la yihad como único camino para la liberación de Palestina.[17] Si estas condiciones hubieran sido aceptadas, Hamas se habría convertido en la fuerza dominante del CNP y habrían cuestionado todo el esfuerzo diplomático surgido de las resoluciones tomadas en Argel en diciembre de 1988. Las OLP las rechazó, y se multiplicaron las escaramuzas entre militantes de las dos facciones. Hamas se hallaba en una posición de fuerza: había creado una dinámica que parecía tanto más imparable por cuanto la guerra del Golfo

15. Véase *MECS*, vol. XIV, 1990, p. 252.

16. Véase J.-F. Legrain, «A Defining Movement: Palestinian Islamic Fundamentalism», en James Piscatori (ed.), *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, The American Academy of Arts and Sciences, Chicago, 1991, p. 79. También *ídem*, «Palestiniens de l'intérieur dans la crise du Golfe (août-décembre 1990)», en M. Camau, A. Dessouki y J.-C. Vatin, *Crise du Golfe et ordre politique au Moyen-Orient*, París, CNRS, 1993, pp. 223-240.

17. Véase *MECS*, *ibid.*

de 1900-1991 (que trataremos en la tercera parte) asestó un profundo golpe a la OLP, cuyos dirigentes habían apoyado a Irak contra Kuwait y Arabia Saudí. El debilitamiento de la central palestina se tradujo por la multiplicación de actos de violencia incontrolados, el asesinato de centenares de «colaboradores» reales o supuestos, y la débil respuesta a los llamamientos a la huelga lanzados por el CNU, que ya no conseguía «controlar» la sublevación. Todo parecía indicar que se daban las condiciones necesarias para que los islamistas consiguieran hacer tambalear a los nacionalistas en Palestina, como había ocurrido en otras partes del mundo: la yihad en los territorios ocupados iba a tomar el relevo de la que estaba en declive en Afganistán, conmocionando el significado simbólico de la causa palestina.

En el momento en que estalló la crisis del Golfo, en 1990, el islamismo palestino, aprovechando la intifada, había conseguido tener una dinámica política, movilizando al mismo tiempo a la juventud pobre y a las clases medias piadosas, y cuestionando la hegemonía de la OLP. La última causa propia del nacionalismo árabe parecía estar a punto de cambiar de registro simbólico y de integrar el espacio ideológico islámico, después de Afganistán y antes de que lo hicieran Argelia y Bosnia. Pero la capacidad de reacción de Yaser Arafat para cambiar el curso de los acontecimientos, templada durante dos décadas de adversidad y pruebas, hicieron que las cosas se encaminaran por otros derroteros, como veremos en la tercera parte.

5

ARGELIA: LOS AÑOS DEL FIS

Menos de un año después del inicio de la intifada, otro país que en su momento había encarnado el arabismo, el tercermundismo y el antiimperialismo iba a decantarse a su vez hacia la esfera del Islam político: en octubre de 1988, en Argelia se produjeron las revueltas más graves desde la independencia (1962). La juventud urbana pobre, marginada por la alta jerarquía militar que controlaba el poder a través del aparato del Frente de Liberación Nacional (FLN), se adueñó de la calle, poniendo de manifiesto que a partir de aquel momento iba a ser una figura social con la que habría que contar. Al igual que en Egipto o en Palestina, en este acontecimiento estaba implicada la primera generación que llegaba a la edad adulta sin haber conocido otro régimen más que aquel contra el que se sublevaba. También en este caso, la explosión demográfica precipitó a los hijos de los fellahs hacia las ciudades y sus extrarradios en unas condiciones de vida precarias; la masa de estos jóvenes también por primera vez en la historia había tenido acceso a la educación, fuente de grandes esperanzas y más tarde de frustraciones insoportables cuando resultaba evidente que el diploma adquirido con duros esfuerzos no tenía ningún valor en el mercado de trabajo. En 1989, el 40 por 100 de los veinticuatro millones de argelinos tenían menos de quince años, la población urbana superaba el 50 por 100, la tasa de natalidad se elevaba al 3,1 por 100 y el 61 por 100 de los adolescentes estaban escolarizados en la enseñanza secundaria. La tasa de desempleo «oficial» era del 18,1 por 100 de la pobla-

ción activa (probablemente más elevada en la práctica) y, oficialmente, pasó a ser del 28 por 100 en 1995.[1]

A la juventud urbana pobre argelina se le dio el apodo de hitista, un término en el que se mezclaba el árabe *hit* ('pared') con el sufijo francés.[2] Esta expresión sociológica y política propia del humor local designaba al joven desocupado que se pasaba el día apoyado en la pared, dando a entender que, en un país socialista en el que todo el mundo se suponía que debía tener un empleo, el oficio de los hitistas consistía en «aguantar la pared» para evitar que se cayera. Este apelativo burlón convirtió a estos jóvenes en un objeto social pasivo, que no tenían ningún control sobre su destino, contrariamente a los «desheredados» iraníes (*mostad'afines*), glorificados de esta guisa por los movimientos religiosos que les movilizaron y les erigieron en portadores del sentido de la Historia y de la Revelación.

Las jornadas de octubre de 1988 se inscribían también en el contexto particular de la Argelia de finales de esta década: los hidrocarburos representaban para el país más del 95 por 100 del valor de las exportaciones y suponían más del 60 por 100 de los recursos presupuestarios. Bajo los presidentes Ben Bella (1962-1965) y Bumedien (1965-1978), el Estado argelino era una especie de petrodemocracia popular. Los ingresos del petróleo permitieron que el poder que los monopolizaba comprara la paz social subvencionando los bienes de consumo importados, como contrapartida a la pasividad política de la población. Inspirado

1. Datos citados por el Fondo Monetario Internacional, *Algeria: Stabilization and Transition to the Market*, Washington, D. C., 1998, p. 4.

2. El humor de los argelinos les lleva a elaborar categorías conceptuales facticias mezclando un término corriente, incluso trivial, del dialecto árabe con el énfasis del sufijo francés «ista», lo que a veces produce un gran efecto cómico al mismo tiempo que resulta un «acierto» sociológico. Además de «hitista», encontramos la palabra *'khobzista'* (del árabe khobz, 'pan'), que designa al que saca provecho de todas sus relaciones, independientemente de cualquier consideración ideológica; o *benammista* (del árabe ben'amm, 'hijo del tío paterno'), el que debe su posición al nepotismo, etc.

en el modelo soviético, el régimen prohibía la expresión de toda oposición y estaba dirigido por el partido único, el Frente de Liberación Nacional (FLN), que alardeaba de una legitimidad indiscutible por haber llevado a cabo la guerra de independencia contra Francia de 1954 a 1962.[3] En la práctica, bajo el barniz del socialismo y de «la unidad de la familia socialista» alrededor del FLN, los detentores efectivos del poder eran básicamente arabófonos del este del país,[4] de donde había surgido la alta jerarquía militar y la nomenclatura del partido, en detrimento de las poblaciones del centro y el oeste, así como de las Kabilias que, sin embargo, habían pagado un duro tributo a la guerra de independencia.

Este contrapeso de fuerzas, a base de socialismo y ayudas, de represión e ideología oficial, se basaba en dos equilibrios económicos frágiles condicionados esencialmente por el elevado precio de los hidrocarburos. En 1986, el giro del mercado petrolero, que se tradujo por la caída correspondiente a la mitad del presupuesto del Estado, hizo que el edificio se viniera abajo. Además, la explosión demográfica creó nuevas necesidades, tanto en el ámbito alimentario como en las infraestructuras urbanas, la vivienda, el empleo, etc. Pero las disfunciones de la economía planificada habían provocado una gran penuria, acompañadas de una fuerte corrupción y de la expansión de un sector comercial

3. La captación de la legitimidad de la lucha por la independencia y la reescritura de la Historia llevada a cabo por los dirigentes argelinos fue uno de los principales retos políticos del cuarto de siglo que siguió a 1962, en un Estado policial en el que estaba prohibida cualquier expresión de un punto de vista disidente, como ocurría en las democracias populares de Europa del este. Estas cuestiones han sido tratadas por los historiadores Mohamed Harbi, Monique Gadant y Benjamin Stora en particular. Puede verse una presentación sucinta de sus trabajos en Gilles Kepel, *À l'ouest d'Allah*, París, 1994, pp. 217-219.

4. El humorismo argelino denomina a esta zona del este el «BTS», por el nombre de las ciudades de Batna, Tebesa y Suk Akhras, las puntas del triángulo que forman alrededor de Constantina, la metrópolis tradicional donde en 1931 se creó la Asociación de los Ulemas argelinos. Véase p. 76.

informal con precios especulativos, el trabendo.[5] El mercado de la construcción en particular llevaba un considerable retraso respecto a la demanda,[6] lo que dio lugar a situaciones de promiscuidad y de hacinamiento que propiciaban la explosión social.

En este ambiente degradado, marcado por huelgas recurrentes, la noche del 4 de octubre de 1988 se produjo una sublevación durante la cual grupos de jóvenes argelinos pobres atacaron los símbolos del Estado y de los servicios públicos (autobuses, señalización viaria, agencias de Air Algérie), así como coches de lujo y el centro comercial Riadh al Fath ('los jardines de la victoria'), en la parte alta de la capital, lugar de consumo suntuario y de cita de la «shi-shi», la juventud dorada. La violenta reacción de las fuerzas de represión, que provocó centenares de muertos, hizo que fueran tachadas de «¡judíos!» por los jóvenes manifestantes que todas las noches veían en la televisión estatal imágenes de la intifada reprimida por el ejército israelí. El régimen no podía imaginar que esas profesiones catódicas de antisionismo pudieran volverse contra él. La sublevación de octubre fue básicamente espontánea, y estuvo muy marcada por signos de cólera social y de ridiculización de la ideología del poder: cerca de Riadh al Fath, la gente se amparó de la bandera argelina y en su lugar se izó un saco de sémola vacío. Pero estas jornadas no se limitaron a una «revuelta del cuscús» ni a un «jaleo de estudiantes que acabó mal»,[7] como pretendían definirlas los comentaristas y

5. El término trabendo procede de la palabra española familiar «estraperlo».

6. A mediados de los años noventa, Argelia disponía de un stock de cuatro millones de viviendas, de calidad mediocre y vetusta, para una población de veintiocho millones de habitantes, lo que daba uno de los ratios de ocupación por vivienda más elevados del mundo. Véase IMF, *Algeria, op. cit.*, p. 49.

7. La expresión es de Ali Ammar, representante en Francia de la «Amicale des Algériens en Europe», un organismo de control de la emigración argelina, utilizada en una entrevista en la cadena de televisión francesa FR3. Fue ridiculizada por los oponentes al régimen que vieron en ella un ejemplo de la ininteligibilidad del poder y de su alejamiento de la realidad.

los representantes del poder. Sino que, por el contrario, señalaron la aparición de la juventud urbana pobre como figura social autónoma: los despreciados «hitistas» podían entonces tomar la calle y hacer tambalear las bases de un régimen que les había excluido y cuya legitimidad cuestionaban.

Sin embargo, la expresión de la revuelta no consiguió traducirse por un movimiento político estructurado. Abandonada a sí misma, la juventud urbana pobre era incapaz de hacer valer sus reivindicaciones propias. Y como el vocabulario del socialismo estaba muy desacreditado por el uso que el poder había hecho de él, la izquierda argelina fue incapaz de controlar y garantizar la continuidad de la sublevación. En cambio, esta explosión social fue inmediatamente percibida por el movimiento islamista como una ocasión extraordinaria para acrecentar su fuerza.

La corriente salafista tenía en Argelia dos antiguas bases: como hemos comentado en el prólogo, la Asociación de los Ulemas Musulmanes fue fundada en 1931 en Constantina por Abdel Hamid Ben Badis, tres años depués de la creación de los Hermanos Musulmanes en Egipto. Compartía con éstos una visión rigorista de la religión, que constituía el eje tanto de la vida privada como de la organización social, pero no planteaba la cuestión del Estado islámico y menos aún la de la lucha nacionalista. Al igual que los deobandis de la India británica o los Hermanos Musulmanes palestinos bajo la ocupación israelí antes de la intifada, Ben Badis y sus seguidores consideraban peligroso y futil enfrentarse con una colonización triunfante: el año precedente a la fundación de la Asociación, por ejemplo, Francia celebró con gran pompa el centenario de la conquista. En cambio, luchaban contra cualquier tendencia de asimilación de los argelinos con Francia, que podía adulterar la identidad islámica de la que pretendían ser los garantes y los defensores, tanto frente a la laicidad como a las «supersticiones» de los morabitos. Desconfiaban de los nacionalistas, influenciados por el socialismo y las ideas europeas y, cuando el FLN encabezó la insurrección de 1954, tardaron dos largos años en unirse a ella.

El propio FLN estaba dividido en su actitud respecto al Islam, como la mayoría de partidos nacionalistas del mundo musulmán. Dirigido por elites de formación occidental, veía sin embargo en la religión un medio de aglutinar a una población que comprendía mal el lenguaje moderno—sobre todo la del campo—y de señalar claramente la ruptura identitaria con el colonizador cristiano. Así pues, la insurrección de noviembre de 1954 fue proclamada «en nombre de Alá», sin que por ello el FLN se convirtiera en un movimiento religioso. En el momento de la independencia, en 1962, la corriente islámica fue marginada por el régimen de Ben Bella, que en aquella época[8] se decantaba más por Moscú y Cuba que por La Meca. Los morabitos y sus cofradías, las zauias, propietarios de grandes fincas rústicas, sufrieron las consecuencias de la nacionalización, dentro del marco de la reforma agraria y como castigo por su actitud respecto a la colonización, considerada demasiado complaciente. Los ulemas salieron mejor parados, teniendo en cuenta su participación, aunque tardía, en la guerra, pero cualquier intento de expresión autónoma hacía recaer sobre ellos una áspera réplica de la tendencia marxista del poder, a la que un periódico estigmatizó, en 1964, como «los ulemas del mal». En 1963, un grupo de intelectuales y de miembros religiosos del Partido fundaron la asociación Al Qiyam al islamiyya ('los valores islámicos'), para luchar contra «la occidentalización» y preconizar la instauración del Estado islámico al que consideraban como el desenlace necesario de la guerra de independencia. Próximos en este sentido a las ideas de Sayyid Qotb, mandaron una carta a Naser en agosto de 1966 para pedir su indulto pocos días antes de su ejecución. La Asociación fue disuelta, pero su influencia ganó terreno incluso en los círculos del poder: la evicción de Ben Bella llevada a cabo por Bumedien en junio de 1965 fue seguida por una campaña de arabización y de islamización que permitió que esta

8. En los años noventa, el ex presidente Ben Bella, exiliado en Europa, volvió a acercarse a la religión y al movimiento islamista.

corriente de pensamiento controlara ampliamente los sectores de la educación y la cultura. Entre los cooperantes egipcios reclutados en aquel momento para arabizar y desafrancesar el sistema escolar, había numerosos Hermanos Musulmanes que habían escapado de la represión naseriana. Éstos formaron a una generación de profesores arabizantes muy próximos a sus ideas, que constituyeron la base de una amplia *intelligentsia* islamista que más tarde estructuró el Frente Islámico de Salvación, cuyo líder fue el profesor Ali Benhadj, el «número dos del FIS».

Oficialmente prohibido en el exterior del partido único, el islamismo argelino era uno de los componentes del poder, pero estaba limitado al ámbito cultural, sin poder influir realmente en las decisiones políticas. Hasta 1982, con una década de retraso respecto a la emergencia islamista en Oriente Medio,[9] no empezó a afirmarse esta corriente en oposición al régimen. De entrada, se manifestaron en ella dos grandes tendencias, que persistieron ulteriormente: un grupo extremista que tomó el camino del maquis y que era partidario de la lucha armada, y otro, reformista, que intentaba influir en las decisiones del poder sin conmocionar el orden social.

Los radicales estaban liderados por Mustafá Buyali,[10] un antiguo combatiente de la guerra de independencia, nacido en 1940, que había roto con el régimen al que calificaba de «impío». Predicador elocuente y enardecido, que reclamaba la aplicación de la shari'a y la instauración del Estado islámico a través

9. En 1982, la República islámica iraní tenía ya tres años, en el Líbano se creó el Hezbolá, la ciudad de Hama, en Siria, se sublevó por instigación de los Hermanos Musulmanes y, en Egipto, después de que el grup Al Yihad asesinara a Sadat en otoño de 1981, fueron procesados centenares de militantes islamistas. El «retraso» argelino es imputable en parte a la independencia tardía del país (1962, comparable con la toma del poder de Naser en El Cairo en 1952). La primera generación que no vivió el período colonial sólo llegó a la edad adulta a principios de la década de los ochenta.

10. La «epopeya Buyali» está descrita con precisión por Séverine Labat en *Les islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Seuil, París, 1995, pp. 90-94.

de la yihad armada, a partir de mediados de los años setenta aglutinó a un pequeño grupo de seguidores resueltos, lectores de Sayyid Qotb, con un planteamiento comparable al de sus discípulos egipcios de esta época. Perseguido por los servicios de seguridad, pasó a la clandestinidad en abril de 1982 y más tarde fundó el Movimiento Islámico Armado argelino (MIA), una nebulosa de grupúsculos de los que se proclamaba emir. Entre sus adeptos, muchos de los cuales se pasaron al FIS y luego al movimiento islamista armado después de 1992, destacaba en particular Ali Benhadj. El grupo llevó a cabo acciones audaces que fueron el primer desafío destacado al poder del FLN, y permaneció en el maquis durante cinco años, hasta que Buyali fue asesinado en febrero de 1987, el año precedente a la revuelta de octubre de 1988. Su epopeya se situó en la encrucijada de varias experiencias y aglutinó diversos componentes del imaginario islamista internacional de la época y de la historia argelina moderna. Cuando proclamó la yihad en Mitidja, los muyahidín afganos estaban luchando contra el Ejército Rojo desde hacía más de dos años, y se convirtieron en héroes del mundo del Islam, apadrinados por Arabia Saudí. Pero como la Unión Soviética era un aliado del régimen de Argel, al que suministraba lo esencial de su equipamiento militar, para los islamistas radicales la lucha contra la primera era el preludio a la lucha contra el segundo. Varios centenares de esos militantes partieron hacia los campos de Peshawar; uno de ellos, Abdallah Anas, se convirtió en el yerno de Abdallah Azzam y luego en su sucesor, después de su asesinato en noviembre de 1989. Por otra parte, la organización del maquis en los mismos lugares donde lo había hecho el FLN durante la guerra de independencia, el MIA se inscribió en su filiación, retomó simbólicamente su lucha para manifestar que los detentores del poder equivalían, para los militantes, al poder colonial francés. En aquella época, este fenómeno pareció secundario; pero con la distancia de la guerra civil argelina de los años noventa, en que hubo maquis mucho más importantes del Ejército Islámico de Salvación y del Grupo Islámico Armado, la acción de Buyali y de sus seguidores adquirió todo su significado como nexo de unión entre las dos guerras de Argelia, ilustrando la continuidad en los métodos y en la decantación en las referencias ideológicas del nacionalismo al islamismo.

En este mismo año de 1982 en que Buyali se unió al maquis, también surgieron militantes que presionaban al régimen para acrecentar la islamización, sin por ello recurrir a la lucha armada. En el mes de noviembre, unos incidentes entre estudiantes marxistas afrancesados e islamistas arabistas que se produjeron en la Universidad de Argel provocaron un muerto entre los primeros. Los sucesos se iniciaron con una huelga convocada por los arabistas como protesta por sus pocas perspectivas de trabajo, a pesar de la propaganda del régimen y de las medidas autoritarias de arabización, en relación con las posibilidades de empleo de los francófonos que monopolizaban los mejores puestos de trabajo, a causa de sus conocimientos de francés. Al final de un rezo colectivo que reunió a varios miles de personas, Abbasi Madani, un profesor de la facultad, antiguo miembro del FLN que había roto con el partido, presentó una reivindicación de catorce puntos que reclamaba en particular el respeto de la shari'a en la legislación, la depuración del Estado de los «elementos hostiles a nuestra religión» y la supresión de la enseñanza mixta. Ésta fue la primera manifestación pública y organizada de una oposición islamista no violenta, que desbordó el marco autorizado del partido único. La represión se abatió inmediatamente sobre ella: Madani pasó dos años en prisión y durante el transcurso de una redada fue detenida la mayor parte de las figuras conocidas de un movimiento que por el momento se reducía a predicadores y a algunos universitarios,[11] que más tarde iban a constituir el núcleo de la *intelligentsia* a cuyo alrededor se

11. Puede verse una presentación más detallada de los acontecimientos de noviembre de 1982 en nuestro libro *À l'ouest d'Allah*, Seuil, París, 1994, p. 225-226. En el movimiento islamista no violento de la época tomaron parte algunas personas que desempeñaron casi todas un papel importante después de 1988.

aglutinó la juventud urbana pobre y la burguesía piadosa después de 1988.

Para erradicar esta contestación con una base religiosa, el régimen argelino intentó desarrollar su propia legitimidad islámica. En 1984, la Asamblea Popular Nacional (el «Parlamento» controlado por el FLN) votó un Código de Familia inspirado en las concepciones más rigoristas, que limitaba los derechos de las mujeres; una política de construcción de mezquitas financiada por el Estado y en el que oficiaban predicadores controlados por el Ministerio de Asuntos Religiosos intentó contrarrestar el desarrollo de pequeñas salas de rezos «salvajes» en los barrios pobres donde ejercían predicadores libres; por último, en 1985 fue inaugurada la Universidad Islámica Emir Abd el Kader en Constantine, que contaba con una mezquita-catedral, con la finalidad de que Argelia dispusiera de un centro de formación de imanes de prestigio.[12] La falta de ulemas locales de renombre que pudieran conferir al poder su unción, el gobierno, dirigido desde 1979 por el sucesor de Bumedien, Shadli Benjedid, hizo venir sucesivamente de Egipto a dos de los jeques más célebres del mundo musulmán, Mohamed al Ghazali y Yusef al Qaradhawi, compañeros de ruta de los Hermanos Musulmanes, y que mantenían buenas relaciones con las petromonarquías de la península Arábiga.[13] Además de la constatación de la vacuidad del ámbito islámico argelino, la importación de dos imanes pertenecientes a esta corriente de pensamiento indicaba el interés del régimen por reforzar la dimensión religiosa de la ideología nacionalista del FLN, que tenía dificultades para convencer a la joven generación y a todas las capas de la población que no estaban de acuerdo con el poder instituido. Los dos predicadores apenas consiguieron legitimarlo pero, en cambio, propiciaron el «despertar islámico» que subyacía en la sociedad. En el momento en que estallaron las revueltas de octubre de 1988, existía pues en Argelia una *intelligentsia* islamista formada por estudiantes y profesores que predicaban en los barrios populares, a la que el Estado no podía oponer unos ulemas que gozaran de credibilidad y que le fueran afines, a diferencia de lo que ocurría por ejemplo en Egipto. En este país, el presidente Mubarak supo captar a los principales dignatarios de Al Azhar para contrarrestar a los asesinos de Sadat, limitando la expansión del islamismo radical en una población que sentía un gran respeto por los doctores de la ley que representaban a esta institución milenaria.

Así pues, los militantes islamistas argelinos, a finales de la década de los ochenta, tenían ante ellos un espacio religioso sin rivales. La tendencia mojigata del partido único—apodado humorísticamente *barbéfélène*—tenía muchas afinidades con ellos y un

12. Los centros de formación de los ulemas magrebíes se hallaban tradicionalmente en la Universidad Qarawiyyine de Fez en Marruecos y en la Universidad de Zituna en Túnez. La nacionalización y más tarde el desmantelamiento de las zauias, y el cierre de las madrasas franco-árabes creadas en la época colonial acabaron de privar al ámbito religioso argelino de todas las instancias de formación de los clérigos. Véase cap. 1, p. 47. Sobre el desarrollo de las mezquitas en los años ochenta y la creación de la Universidad islámica de Constantina, véase Ahmed Ruadjia, *Les Frères et la mosquée*, Karthala, París, 1990.

13. Fallecido en 1996, el jeque Mohamed al Ghazali, después de haber formado parte de los Hermanos Musulmanes y de haberse distanciado luego de ellos, siguió estando en contacto con el régimen egipcio y los de la península Arábiga. Su rigorismo religioso y su amplia cultura islámica le convirtieron en un socio disputado por los poderes que necesitaban una legitimación religiosa, pero no por ello se abstuvo de apoyar a los islamistas más radicales cuando consideró que estaban en juego sus intereses como clérigo. En junio de 1992 manifestó que había circunstancias atenuantes para los asesinos del ensayista laico egipcio Farag Foda, con la consiguiente consternación del gobierno de El Cairo (véase cap. 4). Yusef al Qaradhawi, egipcio naturalizado Qatari, procedente también de los Hermanos Musulmanes, a finales de los años noventa se convirtió en una de las referencias del Islam sunita. Decano de la facultad de shari'a de la Universidad del Qatar, miembro de los shari'a boards de los principales bancos islámicos, fue el animador de la emisión religiosa de la cadena por satelite árabe Al Jazeera, «al shari'a wa'l hayat» (La shari'a y la vida»). También disponía de una web, «Yusif al-Qaradhawi home-page». Véase el análisis de su emisión dedicada a la situación en Argelia de Mohamed El Oifi, «La guerre en Algérie vue du monde arabe: La chaîne satellitaire Al Jazeera», *Pouvoirs*, septiembre de 1998, núm. 86.

número importante de sus miembros se unió al FIS o simpatizó con él a partir de 1989. El mundo de las cofradías había sido desmantelado en el momento de la independencia. Y apenas había ulemas presentables que el poder pudiera oponer a los activistas que, en cuanto se iniciaron las revueltas, empezaron a unirse con la juventud urbana pobre, transformando en algunos meses los círculos de fieles agrupados alrededor de predicadores dispersos en un movimiento de masas que alcanzó la dimensión de un maremoto.

El desencadenamiento de las jornadas de octubre sigue siendo inexplicable en el día de hoy: los rumores que circulaban en Argel las atribuían a las luchas intestinas del aparato gubernamental, y a agentes provocadores que fueron enviados a propósito para desestabilizar al presidente Shadli, al que cuestionaban sus decisiones políticas y económicas ante la crisis social que vivía el país.[14] En cualquier caso, la chispa inicial se extendió a la masa de «hitistas» y a la juventud en general con una rapidez extraordinaria. Ante las escenas de saqueo a gran escala que tenían lugar en la capital, los predicadores islamistas se reunieron en una «célula de crisis». El jeque Sahnun, un predicador de 81 años, antiguo miembro de la Asociación de Ulemas y líder de la intransigencia respecto al régimen, lanzó un «llamamiento a la calma» la noche del 6 de octubre que no tuvo ningún efecto, pero que situó a la *intelligentsia* islamista como intermediaria obligada entre el poder y la sociedad sublevada. El 10 de octubre, después de una manifestación convocada por Ali Benhadj desde la mezquita Kabul (fundada por antiguos «yihadistas» de Afganistán en el barrio Belcourt), un disparo provocó el pánico y la posterior dispersión de la muchedumbre, provocando varias decenas de muertos. Benhadj hizo entonces un llamamiento que traducía

14. Sobre las divergencias entre los reformadores agrupados en torno al director del gabinete del presidente, Mulud Hamrushe, convencidos de la necesidad de una apertura política, y la jerarquía del FLN, véase Rémy Leveau, *Le sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*, Bourin, París, 1993, p. 130 y ss.

las aspiraciones populares utilizando el vocabulario del islamismo político y erigiendo a los intelectuales islamistas en portavoces de la juventud urbana pobre. La alianza se selló con la creación, unos meses más tarde, en marzo de 1989, del Frente Islámico de Salvación (FIS).[15]

La noche del 10 de octubre, el presidente Shadli, que había anunciado las reformas que iban a producirse, recibió a Sahnun, Benhadj y Mahfudh Nahnah, el representante en Argelia de los Hermanos Musulmanes,[16] consagrándoles así como interlocutores válidos. La sublevación se dio por terminada. Después de haber destituido a algunos responsables, el presidente fue reelegido en diciembre, y en febrero de 1989 hizo aprobar una Constitución que ponía fin a la era del partido único. Con ello esperaba disponer de una presidencia fuerte que le permitiera manejar como le conviniera las coaliciones entre diversos partidos (nacionalista, islamista, marxista, berberista, etc.) para mantener lo esencial del sistema establecido desde 1962, sin comprender la dinámica que los islamistas habían conseguido crear en octubre. Esto iba a precipitar al régimen en una crisis y, más tarde, al país en una guerra civil.

15. El nombre del partido se refiere a un versículo del Corán, surata III, 103: «Si estáis en el borde de un precipicio de fuego, Él os salvará» (trad. Jacques Berque), Albin Michel, París, 1995.

16. Nacido en 1938, Mahfudh Nahnah se implicó muy pronto en el movimiento islamista clandestino; detenido en 1976 por sabotaje e indultado en 1981, estuvo en contacto con Buyali, pero mantuvo también su vinculación con el régimen, lo que le convirtió en sospechoso para muchos militantes. Era el enlace en Argelia de la Asociación Internacional de los Hermanos Musulmanes; se opuso a los islamistas demasiado preocupados por los retos locales, que calificaba de «jazaristas» (véase nota 18). Negándose a integrar a los fundadores del FIS, entre los cuales su competidor Abbasi Madani adquirió rápidamente preponderancia, Mahfudh Nahnah creó en diciembre de 1990 el partido Hamas, utilizando el mismo acrónimo que el movimiento islamista palestino, pero con una significación diferente (Harakat Mujtama'al Silm: «Movimiento para una sociedad de paz»), después de la prohibición de cualquier apelación confesional de los partidos políticos autorizados. Sobre el papel de Hamas en la década de los noventa, véanse pp. 436-437.

El 10 de marzo de 1989, en la mezquita Ben Badis de Argel fue proclamada la creación del FIS. Sus quince fundadores representaban a las diversas tendencias, desde los partidarios de la lucha armada y los seguidores de Buyali, como Ali Benhadj, a los antiguos miembros del FLN que querían islamizar el régimen sin modificar los principales ejes del equilibrio social, como Abbasi Madani. Pero en este partido no estaba representado todo el movimiento: algunas disputas entre personas y precedencias dejaron fuera de él al Hermano Musulmán Nahnah, al islamista de la región de Constantin, Abdallah Jaballah,[17] al viejo jeque Sahnun y al líder de los «jazaristas»,[18] Mohamed Said. El poder supo utilizar, ulteriormente, a algunos de ellos, para impedir el progreso del FIS. Pero, a partir del primer año de existencia, éste se amplió de una forma fulgurante, aglutinando a diferentes grupos sociales, siguiendo un proceso y un ritmo que recordaban el año 1978 en Teherán.

En efecto, al igual que en el proceso iraní, la multiplicación de las manifestaciones convocadas por los islamistas fue lo que les permitió mantener un ambiente de movilización permanente en el que los jóvenes desocupados encontraron la ocasión de expresar, además de su cólera espontánea contra el régimen y por primera vez, su adhesión a un proyecto de sociedad mediante un cambio revolucionario que parecía estar al alcance de la mano, después de un cuarto de siglo de inmovilismo. A partir de 1989, este proyecto adquirió la forma de la dula islamiyya que los intelectuales del FIS esgrimían en sus arengas. El pluripartidismo permitió, sin embargo, la emergencia de una cincuentena de formaciones políticas, pero el FIS era el único que disponía de la red de predicadores y de la infraestructura de mezquitas por todo el país que le permitieron estructurar el movimiento de masas que puso en evidencia al Estado-FLN. El antiguo partido único consiguió sobrevivir gracias a su aparato y a la situación adquirida de sus dirigentes, mientras atravesaba una crisis sin precedentes. En cuanto a los partidos «demócratas», con una concepción no religiosa de la política pero que estaban en contra del FLN, se tuvieron limitados a una base étnico-regional (como la Kabilia, en el caso del Frente de Fuerzas Socialistas de Ait Ahmed) o a una capa restringida de clases medias francófonas (como el Rassemblement pour la Culture et la Démocratie [RCD] del doctor Saadi).

El éxito del FIS, que se materializó en sus victorias en las dos primeras elecciones libres desde la independencia argelina en junio de 1990 y en diciembre de 1991, se debía a su capacidad de aglutinar, al igual que Jomeini una década antes, a la juventud urbana pobre y a la burguesía piadosa a través de una *intelligentsia* islamista dinámica que fue capaz de elaborar una ideología de movilización que convenía a todo el mundo, y que incluso consiguió desmarcar y recuperar una parte del discurso nacionalista sustraído a la influencia del FLN. Esta fuerza, mientras el movimiento seguía la inercia de su impacto inicial y cogía desprevenido al poder hasta la «huelga insurreccional» de junio de 1991, se valía del carácter bicéfalo del partido. Ali Benhadj, el joven profesor y antiguo compañero de Buyali, adepto de la yihad, que tenía 33 años en 1989 y se desplazaba en velomotor, electrizó a la masa de los «hitistas», a los que sabía hacer reír o llorar, convertir en fanáticos o frenar según su conveniencia, gracias a sus incomparables dotes de orador en un árabe de mezquita o en

17. Implantado en la región de Constantina y enlace del movimiento de noviembre de 1982 de esta zona, Abdallah Jaballah se negó, como Nahnah, a diluir su capital de militantes en una formación dirigida por Madani. Creó el movimiento Al Nahda (El Renacimiento) que, al igual que Hamas, en 1991 contribuyó a dividir al electorado islamista.

18. Originario del oeste argelino, este movimiento extrajo su nombre de un mote ideado por Nahnah (*al djazara*: los 'argelianistas'). Compuesto en su mayoría por universitarios con una formación moderna francesa o angloamericana de alto nivel, mantenidos al margen de las responsabilidades por la nomenclatura procedente del este del país, encarnó una tendencia «tecnocrática» del islamismo argelino, con escasa base popular. Sus adversarios dentro del movimiento islamista lo asimilaban a una especie de francmasonería islámica, estructurada alrededor de redes que tenían el objetivo de conquistar el poder.

dialecto argelino.[19] Abbasi Madani, antiguo miembro del FLN, universitario y astuto político, que tenía veinticinco años más que su compañero de partido, y tenía debilidad por los Mercedes lujosos—que, según se rumoreaba, eran un regalo de los monarcas de la península Arábiga—, sabía cómo dirigirse a los tenderos y a los comerciantes, así como a los «empresarios militantes»,[20] a los que apartó del régimen y convenció de que apostar por el FSI era una garantía para el futuro de sus negocios. Pero este efecto acumulativo dio un giro contrario en cuanto el régimen empezó a reprimir al partido, después del fracaso de la huelga de junio de 1991. Los comerciantes y los empresarios, que habían sido seducidos por el cambio prometido por el FIS, empezaron a inquietarse por sus verdaderos proyectos y por el equilibrio de fuerzas que existía en su seno, a asustarse por la radicalización del discurso de los seguidores de Benhadj tras el cual vislumbraban la venganza social incontrolable de los «hitistas», de los que temían convertirse en víctimas. La diarquía que encabezaba el partido devino pues una debilidad, mientras que en Irán, por el contrario, Jomeini supo encarnar hasta el final la figura única que exaltaba a los desheredados al mismo tiempo que tranquilizaba a los comerciantes del bazar. El movimiento islamista argelino no consiguió mantener unidas a la juventud urbana pobre y a la burguesía piadosa, lo que se hizo patente en su escisión, cuando estalló la guerra civil, entre las facciones antagonistas del GIA y de la AIS que representaban respectivamente a cada uno de estos componentes.

A partir de los primeros meses de su existencia legal (septiembre de 1989), el FIS multiplicó las demostraciones de fuerza. El primer número de su semanario, *Al Munqidh* ('el salva-

19. Sobre la personalidad de Benhadj, véase Séverine Labat, *op. cit.*, p. 53 y ss.

20. La expresión «empresario militar» designa, según Luis Martínez, al antiguo oficial que, gracias a sus relaciones en el aparato, ha hecho negocios y controla las redes del trabendo en su barrio. Véase el relato de la llegada de «el Mercedes de Madani» a la casa de un «empresario militar» del extrarradio de Argel en L. Martínez, *La guerre civile en Algérie*, Karthala, París, 1998, p. 51.

dor'), que apareció en octubre, con una tirada de doscientos mil ejemplares, exigía la liberación de los antiguos miembros del grupo Buyali encarcelados por la justicia de los «impíos»: así pues, de entrada el listón se situaba muy alto. A finales de mes, un terremoto devastó el departamento de Tipasa; frente a la incuria del Estado, el FIS demostró la eficacia y la entrega de sus médicos, enfermeros y socorristas, que acudían al lugar del desastre con ambulancias que llevaban las siglas del partido.[21] Un mes después de su creación, manifestaba ya que estaba dispuesto a sustituir al Estado desfalleciente y corrompido, dando pruebas de una rahma ('misericordia') que impresionó a la población y le dio una gran reputación que se extendió más allá de su clientela inmediata. Durante los seis primeros meses de 1990, el partido multiplicó las marchas y las concentraciones, ejerciendo una presión continuada sobre el poder al que arrancó la promesa de la celebración de elecciones libres anticipadas. El 12 de junio resultó vencedor en las elecciones municipales y regionales. Sus militantes controlaban la mayor parte de los municipios del país. La juventud urbana pobre participó masivamente en las elecciones y eligió a la primera generación de notables del FIS. Estos alcaldes y consejeros municipales eran por supuesto los intelectuales islamistas que habían dotado al partido de sus dirigentes, en particular los maestros pero, teniendo en cuenta el gran número de escaños que debían cubrir, también había entre ellos representantes de las clases medias piadosas. A excepción de los antiguos militantes del antiguo FLN, era la primera vez

21. Los observadores, en aquella época, en general consideraban que las importantes ayudas procedentes de la península Arábiga fueron el elemento que hizo posible que el FIS desplegara unos medios tan importantes como los que utilizó en Tipasa, lo que no desmerece en absoluto la entrega de los voluntarios islamistas, tradicionalmente bien representados, tanto en Argelia como en otros países, entre las filas de los estudiantes de medicina. Un fenómeno comparable se produjo en El Cairo en octubre de 1992, donde las víctimas de un seísmo fueron socorridas por los miembros de las gama'at islamiyya antes de que interviniera el Estado (véanse pp. 461-472).

que los comerciantes, los pequeños empresarios que tenían una reputación local, una clientela, tuvieron acceso a la responsabilidad política, reservada hasta entonces a los seguidores del régimen, cooptados por el aparato del partido único. Desde el punto de vista estrictamente social, la victoria del FIS en las elecciones municipales de junio de 1990 «modernizó» el sistema político argelino al acercar el «país real» al «país legal». Políticamente, selló la alianza entre los tres componentes del movimiento islamista, que se tradujo por un aumento de los servicios a los más necesitados, gracias al presupuesto de los «consistorios islámicos» (*baladiyyat islamiyya*) que permitía que el FIS desarrollara una actividad caritativa a gran escala destinada a dar a la juventud pobre urbana una primera muestra del futuro Estado islámico, y de mantenerla movilizada para este fin. En el ambiente de euforia que reinaba en aquel momento entre los simpatizantes del movimiento, hubo numerosos testimonios de la justicia, la equidad, el orden, la honestidad, en una palabra, del conjunto de virtudes cívicas que desarrollaban los políticos del FIS contrastando con la corrupción, el desorden, el autoritarismo y la ineficacia que habían reinado anteriormente.[22] Estas virtudes se achacaban a una rectitud religiosa basada en el estricto respeto a las conminaciones de la shari'a, y se traducían por la puesta en práctica de la «moral islámica»: las empleadas municipales debían llevar el velo; se convenció a los propietarios de los despachos de alcohol, las tiendas de vídeos y otros comercios «inmorales» de que cerraran sus puertas; se castigó a las mujeres de costumbres ligeras (aunque fueran supuestas)[23] y los municipios costeros procedieron a la segregación de los baños y prohibieron los atuendos «indecentes», etc. Al igual que en los demás países en

22. Véanse los testimonios recogidos por Luis Martínez, *op. cit.*, pp. 53-81.

23. La situación de las mujeres repudiadas, a las que el código de familia de inspiración islámica votado en 1984 por el FLN no les permitía seguir viviendo en el domicilio conyugal, fue particularmente dramático en este contexto. Vivían solas con sus hijos, a menudo en pensiones miserables, y eran consideradas como prostitutas por los falsos moralistas.

los que se abrieron paso los movimientos islamistas, la multiplicación de las prohibiciones morales tuvo como primera consecuencia la denuncia entre las capas populares de las clases medias europeizadas que habían abandonado los tabúes tradicionales y que fueron tachadas de ilegítimas porque eran portadoras de los valores de la modernidad, y sustituidas por la burguesía piadosa en su función de elite de la sociedad. Esto permitió también que los jóvenes miserables, humillados y obligados a la abstinencia o a la miseria sexual a causa de la promiscuidad familiar fueran considerados como héroes virtuosos que perseguían, tachándolo de vicio, todo aquello de lo que habían sido desposeídos.

En el contexto argelino, esta traducción en términos morales de los conflictos sociales y políticos se acompañó además de un elemento lingüístico específico del Magreb. La lucha contra la lengua francesa adquirió en la propaganda islamista más trivial el aspecto de una especie de yihad, al ser considerada como el vector por excelencia de las peores infamias de Occidente, sobre todo el espíritu de la Ilustración y la laicidad.[24] Así fue cómo Ali

24. Este odio hacia los franceses no se encuentra en el islamismo sirio-libanés que, sin embargo, también estuvo sometido a la dominación francesa entre las dos guerras mundiales, aunque durante un período mucho más corto que la colonización del Magreb donde el afrancesamiento de las elites fue muy profundo. Tampoco se encuentra un odio comparable hacia los ingleses entre los islamistas indo-paquistaníes, a pesar de la fuerte influencia inglesa de las elites del subcontinente desde mediados del siglo XIX. Por el contrario, los mawdudistas consideraban que el hecho de que sus dirigentes supieran inglés era una baza para propagar el islamismo en el mundo y una ventaja comparativa en relación con los Hermanos Musulmanes árabes que en general no eran tan buenos anglófonos como ellos. En esta perspectiva, el inglés se consideraba como un idioma universal y por tanto propicio para la da'wa (la propagación del Islam), sin que estuviera «contaminado» por su categoría de lengua del Gran Satán americano. Para los militantes era un idioma neutro y, en los años noventa, se convirtió en la lengua por excelencia de la da'wa en Internet. En cambio, el francés tenía una imagen negativa que en general se asociaba con valores rechazados por el movimiento islamista. Los militantes francófonos argelinos de

Benhadj declaró que iba a dedicarse a «desterrar intelectual e ideológicamente [a Francia de Argelia] y a acabar con los militantes que habían mamado la leche venenosa».[25] Estas palabras, y otras muchas del mismo estilo que se pronunciaron después de la victoria del FIS en las municipales, eran un bálsamo para el corazón de los «hitistas» y de los diplomados arabófonos de enseñanza secundaria y superior, que se hallaban en desventaja para encontrar un buen empleo respecto a sus compañeros que dominaban el francés. En cambio, estos propósitos inquietaban a las clases medias urbanas que, aunque habían votado al FIS en las elecciones de junio de 1990, hartas del FLN, veían con gusto los noticiarios de las ocho de la noche de las cadenas de televisión francesas retransmitidas por las antenas «paradiabólicas», como las llamaban los militantes islamistas que intentaron destruirlas, contentándose luego con orientarlas hacia el satélite Arabsat, que difundía los programas saudís. En Irán, la pequeña burguesía urbana secularizada se había decantado por Jomeini porque éste, hasta su llegada al poder, utilizaba un discurso de apertura y de inclusión de toda la sociedad en el proyecto revolucionario, y concentraba sus ataques en un único enemigo, el sha. En Argelia, en cambio, en cuanto el FIS controló la mayor parte del poder local después de su triunfo en las elecciones municipales, los predicadores que arengaban a la juventud urbana pobre, en vez de limitarse a fustigar solamente al poder «impío», lo hicieron también con una parte de la sociedad estigmatizada por su «afrancesamiento», una noción de perfiles imprecisos que los «hitistas» socialmente encolerizados podían identificar

25. Entrevista con Sliman Zeghidur, *Politique internationale*, otoño de 1990, p. 156.

los años setenta tuvieron que arabizarse para sobrevivir en la corriente que les era afín. En cuanto a los autores islamistas europeos de lengua francesa, no eran muy apreciados al otro lado del Mediterráneo (excepto los que se habían convertido). Véase un análisis de la polémica sobre Francia y sus «hijos» que desencadenó el FIS en Gilles Kepel, *À l'ouest...*, *op. cit.*, pp. 220-238.

con una buena parte de las clases medias urbanas y amenazarlas. De hecho, el punto culminante de la repercusión del partido islamista, medido en términos electorales, se alcanzó en las municipales de junio de 1990. Un año más tarde, en la primera vuelta de las legislativas de diciembre de 1991, perdió casi un millón de votos (aunque seguía claramente en cabeza), porque sus posiciones habían empezado a inquietar a una parte de la sociedad que empezó a temer entonces su conquista del poder, mientras que Jomeini había tenido mucho cuidado en no asustar a ningún grupo social antes de la huida del sha y de su propio regreso a Teherán. Además, el ayatolá había concentrado sus ataques en la monarquía con la que quería romper radicalmente, lo que facilitaba su aislamiento. En Argelia, la dirección del FIS no rompió con la ideología del FLN sino que, por el contrario, se identificaba con su «verdadera»[26] filiación, denunciando la perversión de sus ideales por la influencia nefasta de los «hijos de Francia» que le habían desviado de su curso original. En sus publicaciones, el partido islamista se presentaba como el heredero legítimo de la guerra de independencia, que convertía retrospectivamente en una yihad para instaurar el Estado islámico, traicionado por los comunistas franceses que habían usurpado el poder en 1962.[27] Esta visión de la historia permitió que los dirigentes socialmente más conservadores, como Madadi, mantuvieran una estrecha relación con la tendencia santurrona y arabófona del antiguo partido único, o como el presidente Shadli, que se mantuvo en contacto con la dirección del FIS, y que no re-

26. El sociólogo argelino Lahuari Addi afirmó, con mucho acierto, que «el FLN era el padre del FIS». Esto significaba, al mismo tiempo, que este último tenía la misma filiación ideológica del antiguo partido único, pero que también compartía la misma visión totalitaria de una sociedad monolítica, la nación argelina o la Umma mitificadas, en la que estaba prohibido expresar cualquier opinión distinta, que se consideraba antinacional en un caso y antiislámica en el otro. Véase L. Addi, *L'Algérie et la démocratie: Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, La Découverte, París, 1994.

27. Por ejemplo, *Al Munqidh*, núm. 18, pp. 1 y 7.

nunciaba a integrarse en una coalición de gobierno cuando llegara el momento. Así pues, contrariamente a la situación en Irán donde el movimiento islamista consiguió tomar el poder porque supo aglutinar a la sociedad y aislar al régimen, el FIS, desde mediados de los años noventa, provocó el alejamiento de las clases medias urbanas, presionado por su fracción más radical. La dirección, representada por Madani, siguió estando prisionera de su búsqueda de un compromiso político con el FLN, al que quería «enderezar» y cuyo capital de legitimidad pretendía recuperar. Esta voluntad de depuración apresurada, junto con la incapacidad de romper claramente con el régimen, tuvo mucho que ver en el fracaso político final del FIS.

Sin embargo, en el año que siguió a la victoria en las elecciones municipales de junio de 1990, el poder argelino daba la impresión de estar perdiendo gradualmente el control de los acontecimientos, y de contentarse con reaccionar ante las iniciativas del partido islamista, que ocupaba el terreno con sus marchas, mitines y múltiples iniciativas en los municipios que controlaba. Se creó entonces en Argelia la situación de «doble poder» que caracteriza a los períodos revolucionarios. El desencadenamiento de la guerra del Golfo, en enero de 1991, con la ofensiva contra Irak de la coalición internacional llevada a cabo por Estados Unidos y apoyada por Arabia Saudí, fue el pretexto para convocar gigantescas manifestaciones de apoyo a Bagdad, que se convirtieron en otras tantas ocasiones para el FIS de ocupar la calle y desbordar al régimen. Al final de una de ellas, encabezada por los «yihadistas» que volvían de Peshawar, vistiendo el atuendo afgano, Ali Benhadj, con uniforme de faena militar, arengó a los manifestantes frente al Ministerio de Defensa, y exigió la formación de un cuerpo de voluntarios que fuera a luchar en las filas de Sadam Husein. Este acontecimiento tuvo un doble significado simbólico. Por una parte, esta intrusión en el ámbito reservado del ejército representó una afrenta a la jerarquía militar, una señal de peligro para la cohesión del cuerpo, lo que determinó al estado mayor a reprimir la movilización islamista. Por otra, el

asunto iraquí puso de manifiesto las debilidades del FIS: en un primer momento, Madani, agradecido con las petromonarquías que habían aportado una gran ayuda financiera al partido, mantuvo una posición pro saudí. Pero tuvo que mantenerse detrás de Benhadj que, captando el entusiasmo popular en favor de Sadam Husein, apoyaba a Irak. Esto fue un signo suplementario de que la juventud urbana pobre podía imponer sus puntos de vista y sus pasiones al partido, y de que la dirección de éste no conseguía canalizarla. Para las clases medias que temían la venganza de los «hitistas», se convirtió en una nueva fuente de preocupación.

La tensión entre el poder y el FIS y las contradicciones internas de este último subieron un peldaño suplementario cuando, a finales del mes de mayo, se hizo público el proyecto de división de las circunscripciones con vistas a las elecciones legislativas previstas para finales del mes siguiente, con el fin de contrarrestar los resultados del partido con un «despedazamiento» apropiado. Considerándose traicionado, Madani hizo una llamamiento a una huelga general ilimitada para que el poder se retractara. Pero las manifestaciones degeneraron rápidamente en enfrentamientos violentos en los que la juventud urbana pobre desempeñó un papel preponderante. El gobierno se vio obligado a ceder una de las plazas más grandes de Argel al FIS, que organizó allí sentadas permanentes durante casi una semana. Fue entonces cuando intervino directamente el estado mayor militar, para poner fin a la situación de doble poder que se había instaurado y que podía decantarse hacia la insurrección. La noche del 3 de junio, se proclamó el estado de sitio, los tanques dispersaron a los manifestantes y el ejército nombró a un nuevo primer ministro, Sid Ahmed Ghozali, que anunció el aplazamiento de las elecciones hasta diciembre. Luego dirigió sus ataques contra la base local del poder del FIS haciendo retirar los paneles con la indicación de «municipio islámico» de los ayuntamientos que habían sido conquistados el año anterior. Benhadj hizo un llamamiento a la sublevación, y Madani amenazó con desenca-

denar la yihad si no se retiraban las tropas. Pero estas declaraciones llegaron demasiado tarde, cuando el ejército ya estaba desplegado y la base popular del FIS estaba desconcertada por las vacilaciones del partido durante el mes de junio. Éste había perdido la iniciativa de las operaciones frente al estado mayor militar, que a partir de aquel momento gobernó directamente el país. El 30 de junio, Benhadj y Madani fueron detenidos por sus llamamientos a la sedición, y permanecieron en prisión mientras se producían los acontecimientos ulteriores y la guerra civil.

El giro que tomó la «huelga insurreccional» se tradujo por la acentuación de las divisiones dentro del movimiento islamista. A la diarquía funcional que encarnaban Madani y Benhadj le sucedió una serie de jefecillos que luchaban por hacerse con el liderazgo. Los partidarios de la lucha armada, agrupados alrededor de los seguidores de Buyali que habían escapado a la represión y de antiguos «yihadistas» de Afganistán, empezaron a unirse al maquis, dispuestos a pasar a la acción, al tiempo que manifestaban su rechazo del proceso electoral que consideraban un engaño. Su primera acción espectacular fue el ataque sangriento de un puesto fronterizo, donde unos «afganos» decapitaron a los reclutas, en Guemmar, el 28 de noviembre de 1991, la fecha que se escogió para señalar (con un margen de cuatro días) el segundo aniversario del «martirio» de Abdallah Azzam en Peshawar. Este acontecimiento se convirtió en el punto de partida en territorio argelino de una yihad a la que la experiencia y la referencia afganas proporcionaron un vocabulario que completó la reanudación de los métodos y de la tradición de la guerra de independencia, actualizados asimismo por la epopeya de Mustafá Buyali.

El partido, que tenía poca influencia en la constelación de grupos armados, sufrió defecciones entre los fundadores más «radicales», que criticaban la vía «políticastra» de Madani e, inversamente, se integraron en él los tecnócratas «jazaristas» que intentaban aprovechar su debilitamiento para adueñarse de su estructura. Una conferencia convocada en Batna los días 25 y 16 de julio de 1991 permitió que el joven ingeniero Abdelkader

Hashani, que se decía seguidor de la línea de Madani, controlara el aparato y elaborara un compromiso entre las diferentes tendencias, del que resultaron beneficiados los «jazaristas» Aunque los dirigentes detenidos en junio seguían encarcelados, y à pesar de las presiones del ejército que, después de retomar la iniciativa política, encarceló y luego liberó a Hashani y a otros dirigentes, éste decidió participar en las elecciones legislativas cuya primera vuelta estaba fijada para el 26 de diciembre. El FIS se enfrentaba con otros dos partidos islamistas que estaban en contacto con el poder, el Nahda de Abdallah Jaballah y, sobre todo, el Hamas de Mahfudh Nahnah. Éstos le arrebataron una parte de su electorado de la burguesía piadosa, que empezó a asustarse ante la situación de crisis en la que el país estaba inmerso. Al mismo tiempo, numerosos jóvenes radicalizados que no creían en las elecciones dejaron de ir a votar. El FIS, en efecto, perdió más de un millón de electores (alrededor de una cuarta parte de sus sufragios) con relación a las municipales de junio de 1990,[28] pero resultó vencedor con mucha diferencia, con ciento dieciocho diputados elegidos en la primera vuelta (respecto a los dieciséis del FLN) y más del 47 por 100 de los votos.

Esta victoria indiscutible volvió caduco el proyecto del presidente Shadli de integrar a una parte de las elites islamistas en una coalición que pretendía dirigir a su manera: las prospectivas de la segunda vuelta garantizaban al FIS una amplia mayoría absoluta de escaños. El ejército obligó a «dimitir» a Shadli el 11 de

28. El FIS obtuvo 4.331.472 votos (el 54,24 por 100 de los sufragios) en junio de 1990, y 3.260.222 votos (el 47,27 por 100) en diciembre de 1991, según las cifras oficiales, que deben considerarse con reservas (el FIS las puso en entredicho). El aumento de la abstención, probablemente imputable a los jóvenes desheredados que no creían en el proceso electoral, y la modificación del régimen de votación por poderes explican sin duda, en parte, esta desafección relativa, que no puede interpretarse con mayor detalle por la falta de estudios fiables de sociología electoral en Argelia. Véanse los resultados detallados en J. Fontaine, «Les élections législatives algériennes», *Maghreb-Mashrek*, núm. 135, marzo de 1992, p. 155 y ss.

enero de 1992, interrumpió las elecciones el 13, y disolvió el FIS el 4 de marzo. Entretanto, su aparato había sido desmantelado, miles de militantes y de políticos locales del partido fueron internados en campos en el Sáhara, y las mezquitas fueron puestas bajo vigilancia.

Se produjo entonces el saque de centro que dio lugar a la guerra civil, que iba a prolongarse durante el resto de la década (y que trataremos en la tercera parte). Pero el Frente Islámico de Salvación no sobrevivió como partido islamista de masas, y su organización fue desmantelada por el golpe de Estado de enero, al que no supo dar respuesta. La alianza que había forjado entre la juventud urbana pobre y las clases medias piadosas, por instigación de la *intelligentsia* islamista, no condujo a la toma del poder, contrariamente a lo que ocurrió en Irán, donde el movimiento se identificó con una figura carismática única, lo que le permitió superar las contradicciones entre los componentes sociales de su base y atraer a toda la sociedad en un proceso revolucionario que aisló al régimen. Aunque el FIS, en el momento de su disolución, seguía siendo de lejos la primera fuerza electoral del país, su apogeo quedaba atrás, en junio de 1990, con la conquista de los ayuntamientos. Este éxito le permitió fortalecer su influencia en las capas que ya le eran adictas, pero alejó de él a las clases medias laicas estigmatizadas como «hijos de Francia» y persuadidas desde entonces de que serían las primeras víctimas expiatorias libradas a la cólera de los «hitistas». En cambio, en Irán, estas clases secularizadas, e incluso el Partido Comunista, se habían unido a Jomeini y el plante de los obreros del petróleo, poco receptivos a la ideología religiosa, asestaron el golpe mortal al régimen imperial. En Argelia, el régimen consiguió aglutinar a grupos sociales minoritarios, pero su apoyo y su rechazo del FIS fueron cruciales. También mantenía su influencia en un ejército cuyo estado mayor cerró filas ante el temor provocado por la llegada al poder de un movimiento islamista cuyos dirigentes no le garantizaban su supervivencia. Contrariamente a lo que ocurrió en Irán, las tropas no respondieron al llamamiento

de Benhadj para que se amotinaran en 1991. Además, el régimen conservaba su clientela tradicional entre la «familia revolucionaria» (los excombatientes de la guerra de independencia, que se habían apropiado de los bienes de los colonos en 1962), y que, al igual que ellos, habían ejercido la violencia para enriquecerse, y que entonces temían que esta vez la violencia se volviera en su contra. El Irán del sha no disponía de un grupo social tan determinado, cuyos privilegios estuvieran tan directamente ligados a la perpetuación de la monarquía. Por último y sobre todo, las clases medias secularizadas urbanas, que sin embargo no habían sacado ningún provecho del sistema y habían sufrido el rigor, la corrupción o el nepotismo de éste, y que vivían en unas condiciones bastante mediocres, temían convertirse en el blanco de un cambio a causa de sus costumbres culturales, vestimentarias o alimentarias. *Nolens volens*, estos grupos sociales, que a pesar de ser minoritarios ocupaban posiciones de responsabilidad y de organización en el dispositivo social y administrativo del país, apoyaron el golpe de Estado,[29] mientras que en Irán tomaron partido en contra del sha.

Frente a esta coalición creada por temor a los islamistas, éstos sufrieron al final de la carrera lo mismo que les había llevado a la victoria: como no tenían adversarios de talla en el ámbito religioso argelino, los jóvenes predicadores radicales lo conquistaron con facilidad. Contrariamente a Egipto donde sus correligionarios se habían enfrentados a los ulemas de Al Azhar en el

29. La expresión política de este apoyo de las clases medias urbanas fue el Comité Nacional para la Salvaguarda de Argelia (CNSA), creado *ad hoc* en enero de 1993, que aglutinaba, además de los partidos políticos con pocos militantes pero muy activos, como el PAGS (Partido de la Vanguardia Socialista) y el RCD (Agrupación para la Cultura y la Democracia), el sindicato profesional de los emprendedores públicos, y sobre todo la UGTA (Unión General de Trabajadores Argelinos), fuerte y bien organizada bajo la dirección de Benhamuda, en la que el SIT (Sindicato Islámico del Trabajo, creado por el FIS) no consiguió tener ninguna influencia entre los trabajadores de las grandes empresas. Contrariamente a lo acaecido en Irán, los empleados del sector petrolero no se inclinaron por el FIS y se mantuvieron fieles al poder durante toda la guerra civil.

momento del asesinato de Sadat, y también a Irán donde los clérigos chiítas habían recuperado en beneficio propio las ideas revolucionarias de Shari'ati, en Argelia, entre 1988 y 1992, se adueñaron del discurso del Islam, imprimiendo el tono a la propaganda del FIS. Pero su juventud, su ardor, su virulencia, su falta de madurez política asustaron a las clases medias seculares, impidiendo que el movimiento pudiera contar con el apoyo de éstas, además del de los «hitistas» y de la burguesía piadosa. La guerra civil iba a acentuar esta derelicción de la alianza islamista, cuando los notables piadosos del antiguo FIS se convirtieron a su vez en el blanco de los grupos de jóvenes proletarizados «partidarios de la yihad».

6

EL GOLPE DE ESTADO MILITAR DE LOS ISLAMISTAS SUDANESES

En 1989, un año clave para la expansión del movimiento islamista en todo el mundo, el acontecimiento que debió haber creado un régimen duradero sobre estas bases no llegó a producirse en Argelia, a pesar de los éxitos iniciales del FIS. Paradójicamene, la principal victoria tuvo lugar en Sudán, bajo la égida de Hasan el Turabi, como resultado de un golpe de Estado militar, sin ninguna dinámica popular. Fue la consecuencia de un largo trabajo de infiltración de la *intelligentsia* islamista, vinculada a una burguesía piadosa emergente, en el aparato del Estado, el ejército y el sistema financiero.

En Sudán, los Hermanos Musulmanes sólo aparecieron en 1944, o sea, quince años después de que Hasan el Banna creara la organización en Egipto.[1] Contrariamente a ésta, que se implantó con mucha rapidez entre las capas medias, los Hermanos sudaneses siguieron siendo una corriente limitada al mundo de los diplomados y de los intelectuales hasta mediados de los años

1. Sobre los inicios del movimiento, véase Hasan Mekki, *Harakat al Ikhwan al muslimin fi-l sudan*, 1944-1969 (El movimiento de los Hermanos Musulmanes en Sudán), Éd. Dar al balad li-l tiba'a wa-l nashr, Kartum, 1998 (4ª edición). A pesar de las estrechas relaciones entre Egipto y Sudán, cuyos intelectuales realizaban sus estudios en El Cairo, lo que les permitía estar en contacto con el pensamiento de los Hermanos, el movimiento sudanés se creó mucho más tarde que las ramas siria o jordano-palestina, a causa de las presiones de la potencia colonial británica. En lengua inglesa, véase el libro de un contenido más general de un militante del movimiento, Abdelwahab al-Effendi, *Turabi's Revolution. Islam and Power in the Sudan*, Grey Seal Books, Londres, 1991.

sesenta. Al igual que en los demás países del África negra, el ámbito religioso musulmán estaba fuertemente controlado por las cofradías,[2] que dejaban poco espacio libre a la visión rigorista y urbana de los Hermanos, que militaban por una islamización de la sociedad y del Estado, al que aquellas estaban poco avezadas. El mundo sudanés de las cofradías estaba dividido básicamente en dos grandes ramas, enlazadas con dos partidos políticos. Los ansaríes pertenecían a la filiación del Mahdi, o «Mesías», que en 1881 había proclamado la yihad contra la colonización británica.[3] Después de la independencia, en 1956, su enlace fue el partido Umma. La Khatmiyya, tradicionalmente más vinculada a Egipto, estaba representada por el Partido Unionista Democrático. Tanto unos como otros privilegiaban un modo de funcionamiento político tradicional: la sumisión de los militantes a la persona de los dirigentes reproducía la devoción de los discípulos al maestro sufi que, a su vez, dispensaba su baraka a sus fieles y les concedía su protección. Los ansaríes, dirigidos por la familia al-Mahdi, muy implantados en el mundo rural, controlaban la economía agrícola del país; la Khatmiyya, bajo la égida de la familia al-Mirghani, era muy influyente en el zoko y en el mundo del comercio. En los medios instruidos urbanos, poco numerosos en los años sesenta, el movimiento islamista se enfrentaba a la competencia del principal partido comunista del mundo árabe: particularmente bien establecido en la universidad, disponía también de una implantación obrera entre los empleados del ferrocarril en un país en el

2. La situación sudanesa de los años sesenta puede compararse con la del Senegal independiente, en el que las cofradías encuadraban el ámbito religioso y sólo dejaban un espacio restringido a la expresión de la ideología salafista, wahabita o a la de los Hermanos Musulmanes. Véase J.-L. Triaud, «Introduction», en Ousmane Kane y J.-L. Triaud (eds.), *Islam et islamistes au sud du Sahara*, Kartala, París, 1998, pp. 16-20.

3. Sobre los ansaríes en la época contemporánea, véase Gérard Prunier, «Le mouvement des Ansars au Soudan depuis la fin de l'État mahdiste» (1898-1987)», en *Islam et islamistes, op. cit.*, p. 41 y ss.

que el colonizador había legado una larga red ferroviaria. El nacionalismo árabe también tenía sus líderes en el país, al igual que en el resto de la región. Pero Sudán sólo era un país árabe en parte.[4] El sur, principalmente animista y cristiano, poco arabizado, seguía oponiéndose a cualquier proyecto nacional centrado en el arabismo y ulteriormente en el Islam, por temor a que se construyera en detrimento suyo, aniquilando la especificidad negro-africana.

En un contexto marcado por esas limitaciones, surgió el dirigente carismático que iba a conducir a los islamistas sudaneses a la victoria gracias al golpe de Estado militar de 1989. Hasan el Turabi, nacido en 1932 en una familia de dignatarios religiosos descendiente de un mahdi menor, depositario de la baraka, recibió una educación coránica tradicional antes de estudiar derecho en la Universidad de Kartum, en la que se diplomó como abogado. Prosiguió sus estudios en Londres, donde realizó un máster (1957), y en 1964 se doctoró en París.[5] Aquel mismo año, a su regreso a Kartum, se convirtió en decano de la Facultad de Derecho; en octubre, fue derrocada la dictadura militar que di-

4. De los treinta y tres millones de habitantes que tenía Sudán en 1998, el 70 por 100 eran musulmanes sunitas y el 30 por 100 restante se dividía entre cristianos (5 por 100) y animistas (25 por 100). Estos últimos estaban localizados sobre todo en el sur, pero después de la migración forzada que siguió a la guerra en esta región, se implantaron en los nuevos barrios periféricos de Kartum. En términos étnicos, el 52 por 100 de la población se definen como «negros» y el 39 por 100 como «árabes». Véase *Facts on Sudan*, http//www.sudan.net. (mayo de 1999).

5. Durante los cinco años que Turabi pasó en Francia, participó en la creación de la Asociación de Estudiantes Islámicos en Francia (AEIF), un movimiento de una ideología próxima a la de los Hermanos Musulmanes cuyo guía era el profesor Hamidullah, un universitario de origen indio, autor de la traducción francesa del Corán que constituye un libro de referencia en los medios islamistas. Sobre esta estancia, véase Hasan Al-Turabi, *Islam avenir du monde. Entretiens avec Alain Chevaliéras*, J.-C. Lattès, París, 1997, p. 301. Sobre la AIEF, *Les banlieues de l'islam, op. cit.*, p. 96. Nuestra tesis, *Les pouvoirs de crise dans les droits anglosaxon et français, étude de droit comparé*, fue defendida el 6 de julio en la Facultad de Derecho de la Universidad de París.

rigía el país desde 1958 y reemplazada por un gobierno civil en el que preponderaban las ideas socialistas.

Este intelectual políglota de 32 años gozaba de una doble legitimidad, tradicional y sobre todo moderna, de la que supo sacar provecho con creces. Utilizó su formación occidental para crear, a partir de la matriz de los Hermanos Musulmanes, un movimiento político islamista original, el Frente de la Carta Islámica (FCI). Su organización era una copia de su rival por excelencia, el Partido Comunista sudanés, por lo que el FCI se apartó de la lógica de los Hermanos, dedicados ante todo a la predicación religiosa.[6] En el escrutinio legislativo de abril de 1965, el Frente sólo obtuvo siete diputados (dos de ellos en las circunscripciones reservadas a los diplomados,[7] donde la izquierda consiguió los

6. La primacía que Turabi daba al activismo político y a la conquista del poder le llevó a distanciarse de los cánones usuales de los Hermanos Musulmanes, incluso a interpretar de forma personal algunos puntos del dogma de los que hacía una lectura menos tradicional. En 1999, la asociación sudanesa oficial de los Hermanos Musulmanes no participó en el poder, al que su dirigente calificó de «régimen surgido de un golpe de Estado militar» y de «totalitario», y le reprochó a Turabi que se apartara de la línea de los *Sahaba* (compañeros del Profeta), de tener ideas personales incoherentes sobre el Islam, fruto de sus lecturas occidentales, y lamentaba sobre todo el carácter hereje de sus propósitos sobre las mujeres «de las que dice que su lugar no está en el hogar» (entrevista con el jeque Sadiq Abdallah Abd al Majid, Kartum, 15 de mayo de 1999). Sobre la posición de Turabi respecto al hecho de que las mujeres no deben estar confinadas en el espacio familiar, y sus divergencias sobre este punto con algunos Hermanos Musulmanes, véanse sus opiniones en Alain Chevaliéras, *op. cit.*, pp. 34-37. Los primeros escritos de Turabi sobre esta cuestión se encuentran en su opúsculo de 1973, *Sur la position des femmes dans l'islam et la société islamique*, escrito en la cárcel, en una época en la que el movimiento intentaba atraerse a las mujeres instruidas y a las estudiantes que en aquel momento se decantaban más bien por la izquierda y el PC sudanés. En esta obra desarrolla un argumento que pone el acento en la responsabilidad individual de las mujeres y en su igualdad respecto a los hombres, y las exhorta a participar en la vida pública.

7. En Sudán existen dos colegios electorales, uno para las «masas» y otro para los «diplomados», que gozan de una especie de representación particular de su grupo sociocultural.

once escaños restantes). En las elecciones estudiantiles del mismo año, el Frente, con el 40 por 100 de los votos, recogió el fruto de su proselitismo en la universidad, a la zaga de la izquierda, que consiguió el 45 por 100 de los sufragios.[8] En la Asamblea, el dominio del partido Umma, con setenta y seis escaños, puso de manifiesto la preeminencia de los políticos surgidos del mundo de las cofradías en un país básicamente rural (más del 80 por 100 de la población vivía en el campo), y su líder, Sadiq al Mahdi, fue nombrado primer ministro. Turabi, que se convirtió en su cuñado, estableció una alianza entre FCI y la Umma: de esta forma, los Hermanos tuvieron acceso al comité encargado de elaborar la Constitución, que propuso que el Islam fuera la religión de Estado y la shari'a la principal fuente del derecho. Era la ocasión propicia para que un partido de intelectuales minoritarios atrajera a la cofradía dominante, marcada por la referencia al mahdi, y reactualizar la experiencia de éste reclamando la aplicación de la shari'a en la época contemporánea, como ocurrió en la época del Estado mahdista a finales del siglo XIX. Esta misma táctica permitió que el movimiento islamista situara a sus hombres en el corazón del *establishment* político. Pero al convertir la shari'a en el centro de la identidad sudanesa, perdía el apoyo del 30 por 100 de ciudadanos no musulmanes, principalmente sudistas. En el contexto de extremada tensión que siguió a esta proclamación, que provocó una guerra civil en el sur, en junio de 1969 un golpe de Estado llevó al poder al general Nimayri, con el apoyo de los comunistas, el Egipto naserista y la cofradía Khatmiyya. El FCI fue disuelto y Turabi permaneció siete años en la cárcel.

Sin ninguna influencia en la masa de la población, cuyo apoyo se dividían las dos grandes cofradías y sus partidos, los islamistas sudaneses llevaron a cabo una paciente tarea de conquista del mundo estudiantil, semillero de los intelectuales y de las clases medias piadosas modernas. En la cárcel, Turabi escribió

8. Me refiero en este caso a los datos de H. Mekki, *op. cit.*, pp. 72-73.

un opúsculo, *La posición de la mujer en el Islam*, que, al mismo tiempo que insistía en la obligación de llevar el velo, exhortaba a las mujeres a participar en la vida pública. Esto provocó la hostilidad de los medios más tradicionales, pero permitió que su movimiento reclutara a numerosas estudiantes, a las que sólo los partidos de izquierda, laicos y comunista, ofrecían hasta entonces una visión del mundo que tenía en cuenta sus deseos de emancipación. Al mismo tiempo, el Partido Comunista, en el que se había apoyado Nimayri para adueñarse del poder, perdió el favor del dictador, que desmanteló su organización, infligiéndole un revés del que no pudo recuperarse nunca, lo que facilitó que los islamistas pudieran penetrar en el mundo de las elites del saber en el que predominaba el PC. En 1977, los apoyos de los que disponía el régimen se redujeron peligrosamente ante los fracasos económicos y el estancamiento de la ofensiva del ejército en el sur. Nimayri decretó entonces una «reconciliación nacional», liberó a sus oponentes y permitió que regresaran los exiliados. Turabi y sus seguidores desempeñaron un papel importante en este giro político infiltrándose en los estamentos más elevados de la administración, donde su formación intelectual, adquirida con frecuencia en Occidente, les hacía indispensables para volver a poner en funcionamiento el aparato del Estado. Este «pragmatismo» del movimiento islamista sudanés, teorizado por Turabi con el nombre de *fiqh al darura* ('jurisprudencia de la necesidad'), que empujaba a sus miembros a ocupar cualquier posición de poder a la que tuvieran acceso, era el resultado del carácter restringido y elitista de la organización. Contrariamente a los Hermanos Musulmanes egipcios, a los islamistas argelinos, palestinos o iraníes que en un primer momento intentaron llegar a la masa de la población, Turabi y sus amigos (más próximos en este sentido a Mawdudi y a la jama'at-e islami paquistaní o a Anwar Ibrahim y al Abim malayo) eran partidarios de una islamización de la sociedad «desde arriba». La conquista del Estado que llevó a cabo la elite «ilustrada» le permitió llevar a cabo su proyecto.

Con este fin, fueron los intermediarios entre Sudán y Arabia Saudí que, en la cima de su poder financiero después de la guerra de octubre de 1973, quería estrechar su relación con este país cercano, ribereño del mar Rojo, gran proveedor de mano de obra inmigrada,[9] al que quería sustraer a la influencia comunista. El régimen sudanés, por su parte, como todos los países africanos musulmanes pobres, quería atraer capitales árabes del Golfo. A partir del otoño de 1977, el Banco Islámico Faysal abrió una sucursal sudanesa; el Banco Al Baraka se implantó en 1984, así como otras instituciones financieras del mismo tipo. Los hombres de los círculos allegados a Turabi monopolizaron una gran parte de los empleos de estos bancos, con lo que proporcionaron trabajo y la posibilidad de enriquecerse a los diplomados que habían militado en las filas de su organización estudiantil, un fenómeno comparable al que se podía observar en el sistema bancario islámico malayo.[10] Estos bancos también concedían créditos en condiciones muy favorables a los inversores y empresarios vinculados al movimiento, lo que favoreció la emergencia de una burguesía piadosa que, para mejorar su posición económica, dependía directamente de sus relaciones políticas y de su posición ideológica. Por último, atrajeron con éxito a depositarios potenciales, en particular entre los comerciantes locales que no habían tenido acceso a los bancos convencionales, dirigidos hacia el exterior, y consiguieron hacerse con una clien-

9. La emigración sudanesa a la península Arábiga después de 1973 afectó a más de un millón de trabajadores, de los cuales algunos ocuparon cargos de confianza, sobre todo en la regimentación de las fuerzas armadas. La transferencia de divisas a su país de origen se realizaba, en general, a través de circuitos paralelos, debido a su desconfianza en los bancos del Estado. Los militantes islamistas de ambas orillas del mar Rojo supieron aprovechar rápidamente esta oportunidad económica, gracias a las redes de cambistas de confianza, que pagaban en libras sudanesas a las familias que habían permanecido en el país el equivalente en divisas que les entregaban los trabajadores, a cambio de una comisión. Ésta fue una de las fuentes de enriquecimiento de los dirigentes exiliados del partido de Turabi y de su inserción en el sistema financiero islámico.

10. Véanse pp. 130-131.

tela comercial y política al mismo tiempo. Este proceso obtuvo un cierto entusiasmo: el Banco Faysal se convirtió en la segunda entidad del país por el nivel de sus depósitos a partir de mediados de los años ochenta. Gracias a este fenómeno, que puso de relieve el apoyo financiero saudí a los islamistas sudaneses, éstos pudieron superar su implantación limitada a los medios universitarios e intelectuales, y dar voz a una burguesía piadosa e instruida emergente, que escapaba tanto a la influencia de los partidos arreligiosos (comunistas, nacionalistas, etc.) como a las cofradías tradicionales. La conexión saudí-sudanesa, a través del FNI, también se manifestó a través del Centro Islámico Africano, generosamente financiado por los países del Golfo y que, a partir de 1979, fue dirigido por un miembro del partido, cuya función consistía en formar a predicadores y a las jóvenes elites procedentes de los países del África francófona y anglófona, imbuidos de la visión salafista del Islam, para que pudieran combatir a los misioneros cristianos y suplantar a las cofradías.[11]

Los últimos ocho años del régimen de Nimairy estuvieron marcados por un incremento de la influencia de los hombres de los círculos allegados a Turabi, a los que se les había permitido limpiar el aparato del Estado a condición de que no cuestionaran al propio dictador. Éste veía en la islamización de las leyes, cuyos líderes eran los partidarios de Nimairy, la ocasión de ejercer un control más riguroso de una población harta de la corrupción y de la ineficacia del régimen, y de desplazar al ámbito religioso los conflictos sociales. En esta perspectiva, en septiem-

11. Sobre el Centro Islámico Africano, véase Nicole Grandin, «Al-Merkaz al-islami al-ifriqi bi'l-Khartum. La République du Soudan et la propagation de l'islam en Afrique noire (1977-1991)», en R. Otayek (ed.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara:* Da'wa, *arabisation et critique de l'Occident*, Karthala, 1993, p. 97 y ss. La financiación del Centro se vio gravemente afectada cuando el Sudán del general Bashir apoyó a Sadam Husein: fue transformado en la Universidad Internacional de África, que sigue acogiendo a estudiantes extranjeros, pero con un presupuesto reducido y una menor propensión al proselitismo en la enseñanza (entrevista con Hasan Mekki, IUA, Kartum, mayo de 1999).

bre de 1983, la shari'a fue aplicada por decreto: se cortaron las primeras manos a los ladrones, se lapidó a las primeras parejas adúlteras, se prohibió el alcohol, y se alentó la islamización del sistema bancario. En enero de 1985, Mahmud Mohamed Taha, un intelectual que pretendía revisar algunos puntos del dogma del Islam, fue ahorcado públicamente.[12] En marzo, Nimairy, preocupado por la influencia que habían adquirido Turabi y sus seguidores, a los que calificaba de «Hermanos diabólicos», les hizo encarcelar por breve tiempo, antes de que se hundiera su régimen, al mes siguiente.

Durante los cuatro años de intermedio democrático entre la caída de Nimayri y el golpe de Estado de junio de 1989, el movimiento islamista sudanés consolidó sus posiciones, creando en 1985 el Frente Nacional Islámico, que consiguió cincuenta y un escaños (de los doscientos sesenta y cuatro existentes) en las elecciones parlamentarias de abril de 1986, entre ellos veintiuno de los veintiocho reservados a los «diplomados». En relación a las elecciones de 1965, había conquistado una clara supremacía

12. Mahmud Mohamed Taha preconizaba una «segunda misión del Islam» basada en los versículos más antiguos del Corán, revelados al Profeta en La Meca. Los consideraba como «un llamamiento a la responsabilidad y a la libertad», en oposición a los versículos más recientes, revelados en Medina, relacionados con las contingencias de la época, en el momento en que el Profeta fundó un Estado. Esta interpretación fue considerada hereje por los ulemas tradicionales, por lo que fue acusado de apostasía. Véase una presentación concisa del pensamiento de Taha en Étienne Renaud, «À la mémoire de Mahmud Mohamed Taha», *Prologues, revue maghrébine du livre*, núm. 10, verano de 1997, pp. 14-20. Un discípulo de Taha, Abdullah al Na'im, publicó una traducción inglesa de *The Second Mission of Islam* (Syracuse University Press, Nueva York, 1987). Unos meses más tarde, Turabi, en una entrevista con una periodista egipcia, aprobó la ejecución de Taha, calificado de «apóstata» y de «peón de Occidente» (citado por R. Marchal, «Éléments d'une sociologie du Front National Islamique soudanais», *Les Cahiers du CERI*, núm. 5, septiembre de 1995, p. 12). En una entrevista con un periodista francés, declaró no haber «apoyado su ejecución», al tiempo que hablaba de Taha como del «profeta de una nueva religión [que] divinizaba su propia persona», véase Alain Chevaliéras, *op. cit.*, p. 306.

entre los electores de la clase media instruida, aunque estos resultados, aplicados al conjunto de la sociedad, ponían de manifiesto que, contrariamente a su homólogo argelino, no había penetrado en la masa de la población. En cambio, durante estos años el Frente se dedicó a infiltrarse en la jerarquía militar (algo que los islamistas argelinos no consiguieron), a la que el partido proporcionaba la justificación ideológica de la guerra que el ejército había llevado a cabo contra los animistas y los cristianos del sur del país, en nombre de la yihad. Pero, el fracaso de esta guerra obligó al gobierno a negociar con los rebeldes sudistas y, el 30 de junio de 1989, a suspender las leyes islámicas en vigor, como paso previo a la reconciliación nacional.[13]

El golpe de Estado que llevó a cabo aquel mismo día el general Omar al Bashir, apoyado por oficiales islamistas,[14] abortó este proyecto. Rápidamente, la intentona golpista permitió entrever que Turabi, a pesar de verse obligado a permanecer confinado temporalmente en su domicilio al igual que los demás dirigentes políticos para poder realizar el cambio, era la «eminencia gris» del nuevo régimen. Como ocurrió en Paquistán en 1977, cuando el general Zia ul-Haq derrocó a Ali Bhutto y proclamó «el Estado islámico» inspirándose en Mawdudi, los intelectuales islamistas y la burguesía piadosa influida por ellos, consiguieron llegar al poder en Sudán sin el apoyo de ninguna movilización popular. En ambos casos, una parte de la jerarquía militar había adoptado la ideología islamista y garantizado la victoria del movimiento sin tener que recurrir a una juventud urbana pobre cuyas reivindicaciones sociales podían dar lugar a

13. Ann M. Lesch, «The Destruction of Civil Society in the Sudan», en A. R. Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East*, E. J. Brill, Leiden, 1996, vol. II, p. 163.

14. La tentativa de golpe de Estado fue llevado a cabo por trescientos militares y apoyado por el director del Faysal Islamic Bank, según observaciones de A. Chouet, que indica que el nuevo régimen fue inmediatamente reconocido por Arabia Saudí. Véase A. Chouet, «L'islam confisqué: Stratégies dynamiques pour un ordre statique», en R. Bocco y M.-R. Djalili (ed.), *Moyen-Orient: Migrations, démocratisation, médiations*, PUF, París, 1994, p. 381.

una conmoción incontrolable del orden establecido. En los dos países, la ideología islamista supo encontrar con mayor facilidad el acceso al estado mayor porque tanto la jama'at-e islami paquistaní como el FNI sudanés habían proporcionado una amplia justificación religiosa a las guerras llevadas a cabo, sin grandes éxitos, por el ejército contra la secesión de Bangladesh en 1971 en el primer caso, y contra los animistas y los cristianos del sur en el otro. Por último, el establecimiento de una dictadura militar islamista se tradujo en los primeros años por una amplia represión contra las clases medias secularizadas, simbolizada en Paquistán por el ahorcamiento de Ali Bhutto en 1979. En Sudán, donde las costumbres políticas eran tradicionalmente menos agresivas y se expresaban a través de matrimonios y de alianzas tribales entre las elites dirigentes que garantizan su protección a aquellos que habían sufrido una desgracia temporal, el régimen de 1989 inauguró una violencia desconocida: las purgas y ejecuciones afectaron en primer lugar al cuerpo de oficiales, mientras que los funcionarios civiles y militares eran obligados a pasar períodos de «reeducación» destinados a hacerles adoptar una visión islamista del mundo. La tortura de las personas interrogadas y confinadas en las *ghost houses*, las fincas fantasmas de los servicios de seguridad, se convirtió en una práctica corriente, denunciada por las organizaciones internacionales,[15] pero cuyo alcance fue minimizado por Turabi, atribuyéndolo a la «extremada sensibilidad de los sudaneses».[16] Las asociaciones, partidos y periódicos independientes fueron prohibidos y sus responsables, encarcelados.

La brutalidad «revolucionaria» de los primeros años del régimen permitió que el FNI asentara su dominio sobre el Estado si-

15. Véase Haydar Ibrahim Ali, «Islamism in Practice: The Case of Sudan», en Laura Gauzzome (ed.), *The Islamist Dilemma*, Ithaca Press, Londres, 1955, p. 202.

16. Véanse las declaraciones de Turabi ante el Comité de Asuntos Exteriores de la Cámara de Representantes de Estados Unidos, el 20 de mayo de 1992, en A. Chevaliéres, *op. cit.*, pp. 49-61.

tuando en todas partes a sus hombres, procedentes de la *intelligentsia* islamista y de las clases medias piadosas. Su objetivo era destruir el poder de los grupos dominantes tradicionales, surgidos de los grandes partidos políticos vinculados a las cofradías, y sustituirlos por una nueva elite «moderna».[17] Al mismo tiempo, reprimía con mayor dureza todavía a los intelectuales o a los miembros de las clases medias no islamistas, obligando a exiliarse a un gran número de ellos, para que no pudieran constituir una alternativa. Por último, el FNI intentó paliar su mediocre implantación popular favoreciendo a un grupo étnico procedente del oeste africano, los fallata,[18] cuyo origen alógeno le había mantenido en una situación marginal, y en cuyo seno pudo conseguir una clientela tanto más fiel, dispuesta incluso a realizar las tareas más ingratas, por cuanto debía su promoción al partido y temía perderla si se producía un cambio de poder.

Esta política permitió que Turabi y sus seguidores conquistaran el Estado y se mantuvieran en él durante una década. El carismático dirigente se ganó la admiración de la mayor parte de los movimientos comparables en el mundo árabe, en particular por los responsables del Movimiento de Tendencia Islámica

17. Entre los dirigentes islamistas, sorprende el número de halaba ('alepines', nombre genérico que se da a las personas procedentes de Oriente Medio instaladas en Sudán, y que se distinguen por el color claro de su piel) excluidos de las redes del poder tradicional de las cofradías, y que encontraron en el partido islamista la posibilidad de acceder a los cargos de responsabilidad política que se les denegaba.

18. Originarios del norte de Nigeria y del Chad, los fallata cruzaban tradicionalmente Sudán por el camino de peregrinación a La Meca. Más tarde fueron empleados como jornaleros en los campos de algodón, donde formaron un proletariado agrícola despreciado, a los que el partido islamista supo ofrecer al mismo tiempo la posibilidad de vengarse socialmente y de integrarse desde un punto de vista religioso (pertenecían a la escuela malakita en un país en el que las cofradías shafeitas la mantenían al margen). Cuando se celebraron las elecciones de 1986, los escaños parlamentarios que obtuvo el FNI al margen de las circunscripciones reservadas a los diplomados se debieron a los sufragios de los fallata.

(MTI) tunecino o del Hamás palestino,[19] que ponían a Sudán como ejemplo, y la simpatía de nacionalistas e incluso de militantes de izquierda de la región que hicieron prevalecer el antiimperialismo del discurso de Turabi sobre la represión que sufrieron sus camaradas en Kartum. Contrariamente al régimen pro islamista del general Zia en Paquistán, que también surgió de un golpe de Estado militar, pero que había contado con un masivo apoyo americano en ocasión de la lucha contra los soviéticos en Afganistán, el poder sudanés suscitó y luego cultivó la ira de Estados Unidos. Las exacciones del ejército y de las milicias durante la guerra sin fin en el sur erigieron contra el régimen a numerosas organizaciones cristianas, protestantes y católicas, que tenían buenas relaciones tanto en Washington como en las capitales europeas, impidiendo a los dirigentes sudaneses el acceso a los diversos fórums de «diálogo islamo-cristiano» gracias a los cuales muchos movimientos islamistas de otros países pudieron establecer contactos con los círculos de poder occidentales. En este sentido, el FNI, aunque surgido de una tentativa de golpe de Estado y dirigido por elites formadas en gran parte en Gran Bretaña o en Estados Unidos, fue objeto de la hostilidad americana, en un sentido que recordaba la que afectó al Irán jomeinista, que también fue clasificado como un Estado que apoyaba al terrorismo. Pero, al igual que en Irán, el régimen supo transformar en fuente de legitimidad esta enemistad y la serie de sanciones que le siguieron; fue la ocasión propicia para incriminar a América por los desastres económicos de la última década[20] y hacer un llamamiento a la unión sagrada. Esto permitió que Turabi, que había apoyado a Sadam Husein durante la guerra del Golfo de 1990-1991, con lo que

19. Respecto al MTI, véase la entrevista con Habib Mokni, París, 1993, y numerosas declaraciones en este sentido de R. al Ghannushi, principal dirigente del movimiento. Para Hamas, véase *MECS*, 1991, p. 184.

20. Sobre el fracaso de la economía sudanesa después de 1989, y el enriquecimiento de los hombres de negocios procedentes del FNI, véase H. I. Ali, *art. cit.*, pp. 204-207.

perdió temporalmente el apoyo saudí, encontrara otros apoyos internacionales al margen del movimiento islamista y convirtiera a su país, uno de los más pobres del planeta, en un símbolo de la resistencia contra el imperialismo. En abril de 1991, una conferencia popular árabe e islámica reunió en Kartum, además de a la gotha islamista internacional procedente del Oriente Medio árabe, del Magreb, de Irán, de Afganistán y de Paquistán, a Yaser Arafat y a los naseristas de Egipto, que reiteraron la solidaridad de sus participantes con Irak y se presentaron como alternativa a la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) bajo la influencia saudí, aunque estaban muy lejos de disponer de los mismos medios que esta última. Le siguió una segunda conferencia con el mismo objeto, en diciembre de 1993, y una tercera, en marzo-abril de 1995.[21] Éstas proporcionaron a Turabi la ocasión de afirmarse en la escena internacional a través de los medios de comunicación mundiales que sabía utilizar con brillantez,[22] lo que le permitió reforzar su influencia en su propio país. Por esta razón, el régimen consiguió ocultar oportunamente su origen golpista y su mediocre implantación popular, y dar la imagen de un poder revolucionario, portavoz de las masas musulmanas y progresistas del mundo. Esto fue posible porque, a partir de 1989, no sólo se convirtió en el único movimiento islamista sunita que se había adueñado del Estado, sino también porque aprovechó el vacío creado por la muerte de Jomeini el mismo mes de junio que terminó con el golpe de Estado de Kartum.

21. Los participantes y el desarrollo de las tres conferencias de Kartum están descritos en *MECS*, 1991, pp. 182-183; 1993, pp. 143-146; y 1995, p. 107-109. Sobre esta última, véase también el relato de un participante, F. Burgat, en *Maghreb-Mashrek*, núm. 148, abril-junio de 1995, p. 89 y ss.

22. Al dirigente sudanés le atraen sobremanera los grandes medios de comunicación occidentales, que le convirtieron en un «islamista presentable», capaz de provocar escalofríos en sus lectores utilizando su mismo lenguaje. Véase la presentación realista de François Soudan de una de las innumerables entrevistas con Turabi en *Jeune Afrique*, 8 de abril de 1993: «De hecho, existen dos Turabi. El que critica los excesos de la revolución iraní, habla de la liberación de la mujer y tiende la mano a Occidente. Y el que aconseja a los islamistas afganos, ayuda a Ghannushi, el tunecino, a Zindani, el yemenita, al jeque Omar [Abdel Rahman], el egipcio, y a los dirigentes en el exilio del FIS argelino en su lucha por el poder. Discurso y realidad: que cada uno escoja a "su" Turabi».

7

EUROPA, TIERRA DE ISLAM: EL VELO Y LA *FATWA*

Jomeini murió el 3 de junio de 1989, un poco más de tres meses después de haber hecho un llamamiento a los musulmanes de todo el mundo para que mataran al autor de los *Versos satánicos*. Esta fatwa sorprendente fue el verdadero testamento político del ayatolá y fue el final, junto con el año 1989, de la fase ascendente de los movimientos islamistas a lo largo de una década que se inició con la conquista del poder en Teherán, en 1979. Esta fatwa se inscribió en el cruce de dos registros simbólicos. Teherán se había visto obligado a terminar la larga guerra con Irak, entre 1980 y 1989, abandonando la esperanza de que Sadam Husein abandonara el poder. Arabia Saudí conservaba su hemegonía en el Islam, a pesar de los intentos de desestabilización iraníes. En este contexto, la fatwa fue en primer lugar un intento de retomar la iniciativa en este ámbito. Jomeini se convirtió en el paladín por excelencia de los musulmanes ofendidos por una novela que se consideraba que atentaba contra su honor, su religión y su cultura, y cuya publicación no pudieron impedir Riyad ni los organismos que dependían de ella. En segundo lugar, la fatwa del 14 de febrero de 1989 desplazó el resquebrajamiento de la contestación islamista, situado en el sudoeste de Asia durante los años ochenta, fuera de las fronteras históricas tradicionales de la Comunidad de los Creyentes, a Europa occidental donde vivía y estaba nacionalizado Salman Rushdie. Con ello, proyectó repentinamente el *dar el islam* a todo el universo, agregándole las poblaciones de origen musulmán emigradas, convirtiéndolas en rehenes y más tarde en actores de la lucha entre las fuerzas que

se enfrentaban para dominar un espacio ideológico islámico mundial en el que Occidente, a lo largo de la década siguiente, se iba a convertir en un nuevo campo de batalla.

El 15 de febrero de 1989 marcó la victoria de la yihad apadrinada por Arabia Saudí y Estados Unidos en Afganistán. Aquel día, a iniciativa de M. Gorbachov, las tropas soviéticas dieron por terminada su retirada, y se esperaba que ocupara el poder en Kabul un gobierno de coalición entre los partidos de muyahidín con base en Peshawar, bajo la influencia saudí-paquistaní. Tuvieron que pasar todavía tres años para que la capital afgana estuviera en sus manos, pero existía la convicción de que Arabia iba a marcar un nuevo punto importante en la afirmación de su magisterio sobre el Islam mundial, sobre todo porque los partidos chiítas afganos no formaban parte de la coalición que había resultado vencedora. Pero el final de la retirada soviética pasó casi desapercibida en las salas de redacción que reprodujeron en todas partes la fatwa emitida por Jomeini el día anterior, lo que volvió a situar a Irán en el centro de todos los retos relacionados con la expresión política del Islam y con su control. Al mismo tiempo que el breve texto que «condenaba a muerte» al autor y a los editores de *Versos satánicos* y hacía un llamamiento a «todos los verdaderos musulmanes para que los ejecutaran inmediatamente allí donde se encontraran», se difundieron también unas imágenes del saqueo del Centro Cultural Americano de Islamabad, en Paquistán, el 12 de febrero, que se saldó con cinco muertos y decenas de heridos, entre los cuales se hallaba el jefe del partido de los ulemas deobandis, Maulana Fazlur Rahman. Así pues, el apoyo de Estados Unidos a la yihad afgana no había servido en absoluto para proteger una de sus instituciones frente a una muchedumbre sublevada contra el libro de Salman Rushdie (aunque éste no tuviera ninguna relación con el país del otro lado del Atlántico). En los programas dedicados a la fatwa también podían verse escenas filmadas un mes antes en Bradford, en Yorkshire, donde se quemaron ejemplares de la novela en una plaza pública, por iniciativa del Consejo de Mezquitas de

esta ciudad, donde vivía una numerosa población de origen paquistaní.

Este desencadenamiento de la violencia contra una obra de ficción creó estupor y hostilidad en Occidente, donde se recordaba el fanatismo de la Inquisición española o la quema de libros de los nazis. Los militantes de Bradford, por su parte, esgrimían que una novela que describía a unos personajes que podían identificarse con las esposas del profeta Mahoma, a las que se tildaba de prostitutas, significa insultar al Islam y burlarse de sus creencias. No tenían en cuenta que Rushdie había querido escribir una ficción cuyo tema era la conmoción de las representaciones y de las referencias provocadas por la gran ola de sedentarismo de los musulmanes emigrados a Europa en el último cuarto del siglo XX. El caso se agravaba porque el autor era de origen musulmán lo que, a los ojos de sus adversarios, convertía al blasfemo en apóstata, es decir, en un criminal al que la shari'a condenaba a muerte si no se arrepentía.

Los primeros meses del caso Rushdie, entre la publicación de la novela, en septiembre de 1988, y la quema de libros de Bradford, el 14 de enero de 1989, estuvieron dominados por los discípulos de Mawdudi, desde la India y Paquistán y más tarde, a través de su enlace británico, la U. K. Islamic Mission.[1] Éstos activaron las redes saudíes para hacer prohibir el libro, presionando al gobierno de Londres, pero no surtieron ningún efecto. El segundo período, entre la quema de libros y la fatwa, ocuparon la primera fila de la escena las asociaciones deobandis y barelweis. Éstas actuaban en la base, haciendo que la gente se sublevara en la calle contra la novela y su autor, tanto en Inglaterra como en Paquistán, a la inversa de la lógica diplomática de Riyad, que siempre desconfiaba de los movimientos de masas. Por

1. La lectura del caso Rushdie que proponemos aquí se basa esencialmente en las investigaciones realizadas para nuestro libro *À l'ouest d'Allah, op. cit.*, segunda parte, en el que pueden encontrarse las referencias bibliográficas de obras publicadas hasta 1994.

último, en la tercera fase, que empezó el 14 de febrero, bajo el impulso de Jomeini, se mezcló la movilización popular con la acción internacional y la amenaza terrorista. En cada etapa dirigía la campaña una tendencia islamista diferente, apartando a las demás: a los dos rivales de los años ochenta, los wahabitas saudíes, la jama'at-e islami y los Hermanos Musulmanes, por una parte, y el Irán por otra, se añadió un tercer competidor, el medio de los ulemas indopaquistaníes, sobre todo deobandis, cuya influencia en la escena islámica internacional se acrecentó durante la década de los noventa, y del que surgieron los talibán.

A partir del 3 de octubre de 1988, apenas una semana después de la aparición de *Versos satánicos*, la Fundación Islámica de Leicester, animada por herederos espirituales de Mawdudi, dirigió una circular al conjunto de mezquitas y de asociaciones musulmanas del Reino Unido en la que, apoyándose en extractos de la novela, les pedía que tomaran parte en una campaña para conseguir la prohibición del libro, su retirada de la venta y las excusas públicas del autor. Habían sido incitados a ello por sus «hermanos» de la jama'at-e islami de Madrás, en la India, que habían apoyado la acción de algunos políticos indios musulmanes para intentar impedir que el libro entrara en el país natal de Rushdie. El primer ministro del momento, Rajiv Gandhi, que se hallaba en medio de una campaña electoral difícil en la que necesitaba los sufragios de los musulmanes (que representaban el 15 por 100 de los mil millones de ciudadanos indios), accedió a su petición el 5 de octubre, lo que provocó una virulenta respuesta del autor. A la semana siguiente, un Comité de Acción Islámica *ad hoc*, que se reunió en casa de un diplomático saudí destacado en Londres, dio mayor amplitud a la campaña al sugerir que la ley británica contra el blasfemo (que sólo afectaba a la Iglesia Anglicana) se ampliara a las demás religiones, lo que habría permitido censurar la novela. Estas demandas no surtieron ningún efecto frente a la protección jurídica de la que gozaba la libertad de expresión en el Reino Unido. En cambio, la mayor parte de los Estados musulmanes prohibieron la entrada en su

territorio del libro, que fue condenado el 5 de noviembre en una reunión de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), en la que Arabia Saudí desempeñó un papel preponderante. Pero la primera fase de la movilización tuvo poca resonancia: los discípulos de Mawdudi en el Reino Unido, intelectuales bien organizados pero poco implantados en una población musulmana de mayoría obrera y afectada por el desempleo, en la que predominaban los deobandis y los barelwis, tenían como objetivo aumentar su influencia y conquistar un magisterio moral y político del que carecían, defendiendo el honor del Islam. Esta campaña les ofrecía la posibilidad de ampliar su base a la juventud urbana pobre paquistaní procedente de la inmigración; contrariamente a la generación de sus padres, poco anglófona y analfabeta, ésta había frecuentado las escuelas inglesas y podía ser sensible al reto que representaba un libro editado en esta lengua. Pero también querían mantener los numerosos accesos que habían conseguido tener a las instituciones británicas. Éstas les consideraban un interlocutor islámico de referencia y preferían las presiones diplomáticas que esperaban que el peso financiero de los saudíes convertiría en eficaces a las iniciativas intempestivas. En efecto, a principios de la década, Riyad había causado un escándalo al impedir la difusión de una telenovela, producida por la BBC, titulada *La muerte de una princesa*, que relataba la manera en que se había solventado un adulterio en la familia real saudí. Pero *Versos satánicos* no se consideró un reto importante por el que mereciera la pena poner en marcha el aparato diplomático saudí y amenazar a Londres con retorsiones comerciales. A finales de diciembre, el Attorney general del Reino Unido declaró que en la novela no había motivos para justificar una acción legal contra ella.

Este fracaso de la primera fase de la campaña abrió la vía a las manifestaciones populares de las asociaciones deobandis y barelwies. Sus miembros no se sentían muy implicados por una obra escrita en inglés, que se situaba al margen de su universo de representación habitual, ni por consideraciones geopolíticas. Pero

reaccionaron con virulencia frente a lo que consideraban un insulto al Islam, es decir, a la regla de comportamientos de su vida cotidiana, en el sentido rigorista e impositivo transmitido por sus madrasas. Para los dirigentes de estas asociaciones, cuya autoridad dependía de la absoluta creencia de los adeptos en el carácter intangible e inmutable del dogma, cualquier texto que pudiera sembrar dudas, en particular en la mente de la joven generación, más permeable a las influencias occidentales, constituía un peligro. Éste era todavía más acuciante en el marco británico donde el poder de los mulás, que les convertía en los intermediarios por excelencia entre la comunidad musulmana y las autoridades del Reino Unido, estaba ligado a la cerrazón mental, lingüística y cultural que separaba a sus fieles de la sociedad global y que limitaba su acceso directo a ésta. Si no se castigaba al «blasfemo» de *Versos satánicos*, esto podía incitar a los jóvenes indopaquistaníes, al igual que los héroes de la novela, a romper los esquemas tradicionales de pensamiento así como las reglas de sumisión y de obediencia a los religiosos deobandis y barelwis. La campaña contra Rushdie significaba para ellos la defensa de unos intereses ya adquiridos; por esta razón, arengaron a sus tropas con mayor virulencia, quemando la novela en Bradford e intentando incendiar el Centro Cultural Americano de Islamabad. Pero la violencia, simbólica o real, de estas manifestaciones que reunían a un gran número de gente humilde no tenía una prolongación política directa que les permitiera acceder a los poderosos, contrariamente a la campaña de los mawdudistas que fue retomada de inmediato de forma destacada en los círculos saudíes, pero que no disponía de ningún enlace que garantizara su continuidad en la calle.

Al proclamar su fatwa, Jomeini recuperaba esta iniciativa popular, después de los disturbios de Islamabad, dándole la dimensión política de la que carecía, ya que instantáneamente alcanzó una extensión mundial. Hasta entonces, la campaña iba dirigida contra la novela, aunque a veces se acompañara de consignas en las que se condenaba a muerte a Rushdie. A partir de aquel mo-

mento, al hacer un llamamiento para que se ejecutara al autor, que era ciudadano británico (y que no tenía ninguna relación con Irán), la campaña cambió de registro, cogió desprevenidas a las redes saudíes que no habían podido impedir la publicación del libro, convirtiendo al Guía de Teherán en el paladín indiscutible de los musulmanes ofendidos frente a la pusilanimidad de Riyad, y reduciendo a cero los dividendos simbólicos que el reino esperaba del éxito de la yihad en Afganistán, ratificada por la retirada soviética del 15 de febrero. Por último y sobre todo, la campaña ignoraba las fronteras tradicionales del mundo del Islam; en efecto, en la doctrina jurídica, una fatwa sólo tenía validez fuera del *dar el islam*, de esta parte del universo gobernada por un príncipe musulmán y donde, en principio, se aplicaba la shari'a. Pero, con su golpe de efecto, Jomeini ampliaba su jurisdicción a todo el planeta; no sólo se imponía simbólicamente tanto a los chiítas como a los sunitas, yendo más allá del territorio de Irán, sino que consideraba que su magisterio se extendía a las poblaciones emigradas a Europa, integrándolas de pasada en el «ámbito del Islam». Esta doble conmoción tuvo consecuencias importantes en las relaciones de fuerza dentro del mundo musulmán y en las percepciones recíprocas entre éste y Occidente.

En el espacio ideológico islámico, Jomeini había conseguido restablecer su situación. En Irán, frente a las veleidades de una corriente «pragmática» encabeza por el presidente del Parlamento, Hashemi Rafsandjani, que buscaba los medios de restablecer las relaciones con Occidente después del final poco glorioso de la guerra contra Irak, radicalizó de nuevo el vocabulario político. Al exaltar a los desheredados desmotivados y decepcionados, les ofrecía una lucha moral y religiosa insólita que pudiera desviar su descontento social en un país en el que la creciente pauperización de las masas iba acompañada del considerable enriquecimiento de la burguesía piadosa, de los comerciantes del bazar vinculados a los mulás. En el exterior, creó una situación embarazosa para los saudíes y sus aliados, dividiendo y debilitando sus posiciones, un proceso que llegó a su término al año si-

guiente con el desencadenamiento de la guerra del Golfo. Algunos activistas que habían participado en la yihad afgana y a los que Riyad pensaba que había atraído a su órbita y alejado de la versión iraní y antiamericana del extremismo, como el jeque egipcio Omar Abdel Rahman (que se hizo célebre cuando se produjo el atentado contra el World Trade Center de Nueva York, en 1993), apoyaron a Jomeini. Al final de la conferencia de ministros de Asuntos Exteriores de la OCI, el 16 de marzo, Arabia y los Estados «moderados» tuvieron que aceptar un comunicado en el que se declaraba apóstata al autor de *Versos satánicos*. Esto equivalía a proporcionar casi una justificación doctrinal a la fatwa[2]—al considerar «blasfemo» a Rushdie de acuerdo con las categorías del derecho islámico—, al mismo tiempo que evitaba el carácter provocador de una condena a muerte explícita de un ciudadano británico que vivía en Inglaterra. Con su último gran acto político antes de su muerte, Jomeini consiguió engañar a sus adversarios. Como lo expresó el presidente iraní Jamenei (su futuro sucesor): «[Jomeini] es el Guía de las comunidades y de la nación musulmanas; según él, que no es solamente el Guía de la nación iraní, todos los musulmanes del mundo están unidos por el corazón. Como Guía de la Umma Islámica, debe defender sus derechos».[3]

Las «comunidades» a las que quería imponerse aquel Guía estaban formadas en gran parte por las poblaciones emigradas a Europa occidental. Este movimiento migratorio, que en algunos casos se remontaba incluso a las primeras décadas del siglo, tenía como objetivo la búsqueda de trabajo.[4] Las industrias europeas

2. La diferencia entre la fatwa que condena a muerte a Rusdhie y la calificación de apóstata procede del derecho de este último, si se arrepiente, a librarse de la pena capital. En el primer caso, se trata de una condena sin posibilidad de apelación y, en el segundo, de un juicio que permite, en principio, que se desarrolle una argumentación contradictoria.

3. Citado en Reinhardt Schulze, «The Forgotten Honor of Islam», *MECS*, 1989, p. 175.

4. Para la historia de los primeros desarrollos del Islam en Francia, remiti-

buscaban mano de obra sin cualificar al coste más bajo posible, y los inmigrados unos ingresos que pudieran llevarse a su país de origen. No había nada específicamente «islámico» en esta migración que no estaba relacionada con la fe ni con su expansión, y de la que se podía encontrar un equivalente en las poblaciones de origen cristiano del sur de Europa que iban a buscar trabajo a los países del norte. Después de la Segunda Guerra Mundial, y más tarde después de la independencia de la mayoría de los países musulmanes, este movimiento se acrecentó a causa del doble efecto de las considerables necesidades de mano de obra para la reconstrucción de Europa y del plan Marshall, y del crecimiento demográfico del Tercer Mundo. Hasta mediados de los años setenta, aquellos a los que se denominaba entonces «trabajadores inmigrados» eran en su gran mayoría de sexo masculino y tenían un empleo en los países de acogida, en los que el nivel de desempleo era muy bajo. Apenas se había iniciado entonces el proceso de sedentarización; los interesados (y las autoridades europeas) los consideraban «inmigrados» (y no «inmigrantes») que más tarde regresarían a su país, una vez hubieran conseguido lo que deseaban, y serían sustituidos por otros recién llegados, según el ritmo regular de la «noria migratoria». Francia y el Reino Unido acogían sobre todo a originarios de su antiguo imperio colonial, procedentes del Magreb y del África occidental en el primer caso, y del subcontinente indio en el segundo. En Alemania, la masa de la inmigración musulmana provenía de Turquía. Hasta después de la guerra israelo-árabe del Kippur, o del Ramadán, en octubre de 1973, el Islam representaba un reto todavía bastante débil, como hemos observado, en los países del Tercer Mundo en los que predominaba la ideología nacionalista en sus diversas variantes. La primera referencia de los emigrados

mos a los lectores a nuestra obra *Les banlieues de l'islam, op. cit.*, cuyas grandes líneas hemos retomado aquí, reescritas desde una perspectiva europea y genealógica teniendo en cuenta los acontecimientos posteriores a la publicación de este libro (1987).

era su nacionalidad, sobre todo si ésta era reciente y se había conseguido después de una larga lucha, como en el caso de Argelia. En cuanto a los que tenían una visión religiosa del mundo, percibían el oeste de Europa como el *dar el kufr* ('dominio de la impiedad'), la parte del universo gobernada por no musulmanes, donde no se aplicaba la shari'a, contrariamente a lo que sucedía en dar el islam. En términos concretos, esto significaba que la religiosidad, en Francia y Alemania, apenas era visible: había un número muy pequeño de mezquitas y salas de rezos y además eran poco frecuentadas. Como mucho se mantenía el respeto *a minima* de algunas prohibiciones sobre el consumo de carne de cerdo o de alcohol (esta última era menos observada), así como el cumplimiento del rezo cotidiano y del ayuno del Ramadán, que el carácter individual de estas prácticas y el desinterés que las rodeaba impedían cuantificar. Los musulmanes indo-paquistaníes del Reino Unido eran una excepción a esta desafección; en efecto, desde hacía un siglo, en particular a través de la experiencia de los deobandis y de los barelwis, se habían acostumbrado a vivir replegados sobre sí mismos, de una forma comunitaria y muy piadosa bajo un gobierno no musulmán y en una península en la que apenas representaban la quinta parte de la población (contrariamente a los magrebíes, africanos y turcos que procedían de países con una mayoría, o incluso exclusivamente, musulmanes). Se aplicaban la shari'a a sí mismos sin que el Estado interviniera. Al llegar al Reino Unido después de la Segunda Guerra Mundial, muchos de ellos traspusieron al contexto británico el modelo elaborado en el entorno hindú, ateniéndose estrictamente a las prohibiciones, que les obligaban a un repliegue comunitario tanto más absoluto por cuanto les resultaba necesario para su forma de vida. Así, para poder consumir carne de animales a los que se había matado de forma ritual (halal), que en aquella época no podían encontrar en los comercios, tenían que agruparse para comprar y degollar un cordero en el marco de una asociación barelwí o deobandi, donde rezaban, se ayudaban mutuamente y se controlaban entre sí. En el Reino Unido, desde

principios de los años cincuenta se había creado un tejido asociativo musulmán, con una primera red de mezquitas que organizaba a las poblaciones en un marco comunitario religioso, mucho más restrictivo que el de los turcos en Alemania o el de los magrebíes en Francia en la misma época.

La guerra de octubre de 1973, que desempeñó un papel crucial en el auge del islamismo conservador de factura saudí, tuvo consecuencias imprevistas y no menos considerables en el futuro de las poblaciones musulmanas del oeste de Europa. El alza de los precios del petróleo se tradujo en una inflación de dos cifras y un desempleo repentino y masivo, que afectó en primer lugar a los trabajadores poco cualificados, entre los que los inmigrantes fueron las primeras víctimas. Los gobiernos europeos elaboraron decretos para frenar la inmigración, con la esperanza de reducir el desempleo, pensando que los que no tenían trabajo volverían a sus países y que no serían sustituidos por otros. Pero estas medidas tuvieron un efecto inverso: al darse cuenta de que les resultaba más provechoso quedarse en Europa, a pesar de los altibajos del paro, que enfrentarse a éste en su país de origen, la mayoría de inmigrados decidieron sedentarizarse e intentar conseguir la reagrupación familiar. En algunos años, su población, en la que predominaban ampliamente los hombres, se feminizó y contó con numerosos niños de muy pocos años a su llegada o que nacieron en el país de acogida después de 1973. A finales de los años ochenta, estos niños se convirtieron en la primera generación de jóvenes adultos de origen musulmán, nacidos o educados en un país europeo, que hablaban su lengua y se familiarizaron con la cultura popular local, ciudadanos de estos Estados o que tenían el deseo de serlo.

Entre los inicios de la sedentarización, después de la guerra de octubre, y 1989, el desarrollo del Islam en Europa estaba todavía ampliamente dominado por retos políticos relacionados con los países de origen. También respondía a las limitaciones sociales propias de la situación de los países de acogida, donde los inmigrados atravesaban un período particularmente difícil. A

la omnipresencia del desempleo, que obstaculizaba la integración en la sociedad a través del trabajo y la movilidad profesional ascendente, se añadía la compleja adaptación a una vida familiar poco habitual. Las mujeres, recién llegadas, que a menudo vivían recluidas en el hogar cuando no hablaban la lengua del país, planteaban un problema inédito de socialización, de costumbres. Los niños, escolarizados en francés, inglés, alemán u holandés, representaban un desafío distinto: como intermediarios indispensables con la nueva sociedad en que vivían, ponían en entredicho la jerarquía de las generaciones y desvalorizaban el capital cultural de sus padres.

En ese contexto inestable en el que los referentes tradicionales parecían caducos y en el que la sociedad de acogida parecía opaca u hostil, se desarrolló una nueva identidad islámica. Ésta respondía a la necesidad de las poblaciones que habían apostado por lo desconocido y buscaban sus señas de identidad. Esta demanda era aún más fuerte entre las capas frágiles, poco instruidas, afectadas por el desempleo; en los primeros tiempos esto provocó una oferta procedente de los movimientos islamistas más piadosos, capaces de organizar la vida cotidiana de los creyentes con prácticas muy codificadas, que restablecían el orden en su seno. Paralelamente al éxito renovado de los deobandis y de los barelwis en Gran Bretaña, el tabligh, un movimiento de origen indio que regulaba estrechamente la vida de sus adeptos con una rigurosa disciplina (en su origen, les ayudaba a romper con el entorno hindú), se introdujo en Francia en los medios magrebíes, donde tradicionalmente estaba poco implantado. Para muchos inmigrantes del oeste de África, la organización impositiva de las cofradías murides y tijanas había aislado a los talibán (discípulos) de la desestabilización migratoria, a cambio de un tipo de vida que, en las residencias donde vivían los trabajadores, se parecía a la de un gueto. En el mundo turco de Alemania, las cofradías, prohibidas por el Estado fundado por Ataturk, narcus, naqsbandis o suleimancíes en particular, cumplían la misma función.

Hasta la revolución islámica de Irán, las autoridades europeas tenían una visión bastante indiferente del Islam, al que consideraban sobre todo como una religión conservadora, hostil a las ideologías revolucionarias y al comunismo, y como un factor de estabilización de las poblaciones que se esperaba que un día regresaran a sus países de origen. Cuando se produjeron las grandes huelgas en las residencias de los trabajadores inmigrados en Francia, entre 1975 y 1978, la administración propició discretamente la apertura de salas de rezo, a las que rápidamente acudieron predicadores del tabligh, considerado como un antídoto del izquierdismo, y la clave para restablecer la paz social. Pero el regreso de Jomeini a Teherán, las arengas que exhortaban a exportar la revolución islámica, la extensión al Pequeño Satán francés del anatema fulminante contra el Gran Satán americano, la violencia imputable a los «estudiantes que se situaban en la línea del imán» iraníes inscritos en las universidades europeas, transformaron totalmente la imagen del Islam, que entonces los telediarios asociaban con los mulás brandiendo ametralladoras en las manifestaciones de Teherán. En esta misma época, la Liga Islámica Mundial, de obediencia saudí, empezó a abrir sedes en el viejo continente, con el fin de financiar la construcción de mezquitas a través de las asociaciones locales cuya dependencia pecuniaria esperaba que se transformara en adscripción ideológica al wahabismo. A principios de la década de los ochenta, las diferentes corrientes que se disputaban el espacio ideológico islámico mundial competían en el mundo naciente del Islam europeo. Pero París, Bonn o Bruselas, preocupados entonces sobre todo por el «peligro» iraní, que sobreestimaban sorprendidos por el surgimiento de un fenómeno religioso que sus servicios no estaban acostumbrados a tratar y que no sabían cómo analizar, dejaron la gestión del Islam en manos de los Estados o de las instituciones extranjeras que podían controlar, para que se encargaran de hacer reinar el orden y de erradicar la epidemia procedente de Teherán. Así, por ejemplo, el poder argelino, responsable de la Gran Mezquita de París desde 1982, y avalado por las autoridades francesas, intentaba evitar que entre sus ciudadanos, la mayor parte de ellos musulmanes del Hexágono, no se desarrollaran corrientes islamistas inspiradas en los movimientos aparecidos ese mismo año de 1982 en los maquis alrededor de Buyali o en la Universidad de Argel, siguiendo los pasos de Abbasi Madani. La Dirección de Asuntos Religiosos dependiente del primer ministro turco envió a sus predicadores y maestros a Alemania, para contrarrestar a sus homólogos inspirados por las cofradías y por el movimiento islamista animado por Erbakan, que aprovechaban la libertad de expresión germánica para ir más allá de la prudencia impuesta en su país por la estricta laicidad de Ataturk.

En el seno del Islam de aquellos años, los intelectuales islamistas estaban representados por los estudiantes procedentes del mundo musulmán. Algunos de ellos se dedicaban a la predicación y al proselitismo, pero les resultaba difícil convencer a los trabajadores o a los desempleados inmigrados, cuya experiencia vital ignoraban. Aquella primera generación, marcada por la dureza de la emigración, amenazada por la escasez de puestos de trabajo de «cuellos azules»* después de 1973, preocupada por la educación de sus numerosos hijos que adquirían una cultura desconocida para sus padres, cuando se interesaba por la religión, se sentía más atraída por las formas piadosas y tranquilizadoras que por los militantes que hablaban del Estado islámico, que tildaban de impíos a los gobernantes de sus países de origen, y que daban la imagen de ser unos alborotadores potenciales.

Esta situación sufrió un cambio en 1989 con la llegada a la edad adulta de generaciones enteras de hijos de inmigrados, aculturizados en Europa y, al mismo tiempo, enfrentados a numerosas dificultades sociales, con un acceso difícil al mercado de trabajo sobre todo teniendo en cuenta que el fracaso escolar era bastante frecuente. Entre ellos se constituyó, por primera vez en

* Referencia al uniforme habitual de las escuelas elitistas de enseñanza superior. (*N. de la t.*)

suelo europeo, una juventud urbana pobre de origen musulmán, que era mucho más receptiva que sus padres a los militantes islamistas radicales. Éstos, estudiantes magrebíes, de Oriente Medio, turcos o indo-paquistaníes, tenían su misma edad, un nivel intelectual superior y dominaban la lengua y las costumbres del país de origen. Los hijos de los inmigrados a menudo las conocían mal o las desconocían totalmente, pero muchos de ellos se sentían atraídos por aquella cultura en la que descubrían unas raíces valorizadoras. La influencia de la ideología islamista entre aquella nueva generación también se benefició de las expectativas frustradas de las grandes causas de los años ochenta. En Francia, el movimiento SOS Racismo, que pretendía aglutinar al conjunto de la juventud de todas las tendencias, en un gran movimiento antirracista—y que fue utilizado por el presidente Mitterrand para debilitar al Frente Nacional y dividir así a la derecha—, dejó el recuerdo de iniciativas espectaculares pero sin ningún efecto social. El movimiento *beur* (alteración del «verlan»** reubeu, 'árabe'), que intentó contruir una identidad propia a los jóvenes franceses de origen magrebí, aprovechando el cruce de sus dos trayectorias culturales, topó inmediatamente con sus límites, al favorecer sobre todo el ascenso de una «beurguesía» restringida a las elites instruidas. El semifracaso de estas iniciativas dejó en los «hermanos pequeños» de los «compas» de SOS Racismo y de los *beurs* un sentimiento de amargura y desencanto hacia las construcciones identitarias que privilegiaban su adhesión a los valores de la cultura francesa y marginaban la referencia al Islam.

En este terreno que se había vuelto favorable a la da'wa islamista, las asociaciones surgidas del movimiento de los Hermanos Musulmanes, de la jama'at-e islami paquistaní o del Refah Partisi turco, implantadas en Europa, adaptaron su mensaje a una juventud urbana pobre a la que ya consideraban madura para ejer-

** Argot propio de los suburbios pobres en el que se invierten las sílabas de las palabras. (*N. de la t.*)

cer en ella su proselitismo. Floreció así una predicación en francés, inglés, alemán, etc., sermones y lecciones en las mezquitas, folletos con las traducciones de Sayyid Qotb o Mawdudi, contrastando con la década anterior, en la que las lenguas del país de origen eran el vector por excelencia de la propagación del mensaje. Además, hasta 1989, los Estados europeos habían sido «santuarizados» por los movimientos islamistas implantados en ellos: no eran más que un lugar en el que podían reclutar a militantes y simpatizantes que regresarían a su país para llevar a cabo la única lucha válida contra los regímenes impíos. Hicieron todo lo posible para evitar conflictos con las autoridades locales, y las expulsiones de los militantes jomeinistas que habían pretendido llevar a cabo una agitación política entre los trabajadores inmigrados al inicio de los años ochenta les recordó que la relación de fuerzas era demasiado desigual. En el Islam de Europa, las dimensiones social y política de la predicación se habían desdoblado. La tarea caritativa, la ayuda a los necesitados, la dirección moral vinculados con la vida cotidiana, se llevaban a cabo por los grupos piadosos y las cofradías apolíticas respaldadas por los consulados y sus imanes «oficiales», que intentaban también organizar cursos de educación religiosa para los niños. Los movimientos islamistas, por su parte, formaban a sus adeptos para la lucha ideológica contra los poderes argelino, marroquí, tunecino o turco, contra la presencia india en Cachemira, pero evitaban cualquier presión sobre los Estados de acogida.

Las primeras generaciones de jóvenes adultos europeos de origen musulmán cambiaron totalmente la situación. Sus padres, extranjeros en su mayoría, tenían un conocimiento limitado de las leyes y de los códigos culturales, y a menudo pesaban sobre ellos los esquemas mentales de la dominación colonial. Los hijos formaron una juventud que conocía sus derechos, que estaba preparada para reivindicar e identificar como adversarios a las instituciones de los países cuya lengua hablaban y cuya nacionalidad poseían, o iban a poseer en el futuro. La policía, la justicia y la enseñanza francesas, británicas o alemanas fueron in-

criminadas, acusadas de ser responsables del fracaso escolar, de los problemas de inserción en el mercado de trabajo, de las detenciones demasiado frecuentes basadas sólo en el rostro de las personas, etc. Estos problemas ya habían sido puestos de manifiesto por los movimientos antirracistas de los años ochenta pero, al final de la década, se planteaban con mayor agudeza porque estos grupos habían perdido su prestigio y porque las nuevas generaciones eran cada vez más numerosas. Los intelectuales islamistas se introdujeron en esta brecha: abandonaron la estrategia de la «santuarización» de Europa y decidieron intervenir en el ámbito político europeo, convirtiéndose en los portavoces de la juventud urbana pobre a la que describían como una «comunidad islámica». Este cambio de campo iba acompañado de una reflexión teórica: a partir del momento en que los musulmanes eran ciudadanos de los Estados de Europa, éstos no podían ser clasificados en la categoría del *dar el'ahd* o «dominio de paz contractual». En la doctrina islámica, este término designa la parte del *dar el kufr* («dominio de la impiedad» opuesto al dar el islam) en la que los fieles pueden vivir en paz. Antiguamente, el *dar el'ahd* afectaba a los territorios cuyo soberano había firmado un tratado de paz con el Dirigente de los Creyentes; éstos, comerciantes, viajeros, marinos, podían dedicarse a sus ocupaciones de forma pacífica. Dentro del *dar el kufr*, se oponía al *dar el harb* ('dominio de la guerra'), donde los musulmanes debían llevar a cabo la yihad. Durante los años ochenta, solamente los militantes del Hezbolá libanés que perpetraron los atentados en París de 1985 y 1986 habían actuado como si Francia formara parte del *dar el harb*. La inmensa mayoría de los islamistas que vivían en Europa hasta finales de esta década la consideraban como *dar el'ahd*. Pero, en este «dominio de la paz contractual» no podía reclamarse la aplicación de la shari'a, puesto que el soberano era kafir, 'impío'. Así pues, a las organizaciones islamistas que pretendían ser los portavoces de su «comunidad» les resultaba imposible actuar en este marco. Por esta razón, a partir de 1988, calificaron a Europa de dar el islam porque numerosos

musulmanes se habían convertido en sus ciudadanos. Así, podían organizarse como una comunidad islámica y aplicar las reglas de la shari'a, e intervenir como tales en el ámbito político.

En Alemania, en el Reino Unido o en los Países Bajos, esta evolución doctrinal no se tradujo en cambios tangibles. Cada uno estos Estados, de acuerdo con su lógica institucional propia, permitió que las poblaciones llamadas «minoritarias» se organizaran como comunidad, incluso les alentaron a hacerlo. En Alemania, donde la legislación sobre la naturalización hacía que a un turco le resultara muy difícil acceder a la ciudadanía, aunque hubiera nacido y se hubiera educado en el país, la lógica comunitaria servía de compensación a la denegación de la integración cívica por medio de la nacionalidad. A esta población se le incitaba aún más a vivir en un medio cerrado, a hablar su lengua, a disponer de comercios «étnicos», a hacer picnic en los parques públicos y a obligar a llevar el velo a las mujeres puesto que no tenía ningún interés en convertirse en alemana. Así, multiplicando las señales de su «alteridad», apoyaba a los partidarios del «derecho de la sangre» en su definición restrictiva del Heimat.

En el Reino Unido, donde desde hacía mucho tiempo a los originarios de la Commonwealth les resultaba fácil adquirir la categoría de súbditos británicos, sin que por ello tuvieran que hablar inglés o manifestar cualquier otro signo de aculturización o de sumisión, el Estado privilegiaba la inserción comunitaria en oposición a la integración invididual. Con ello prolongaba la tradición «comunalista» del Imperio británico de la India, donde la pertenencia confesional de los hindúes, los musulmanes o los sikhs condicionaba su representación política, y convertía a los notables de cada comunidad religiosa en los representantes de sus correlegionarios ante los poderes públicos. Así, en Bradford, Birmingham o en cualquier otra ciudad, los ayuntamientos delegaban en los comités de mezquita numerosas funciones de mediación con sus fieles: gestión del paro, acciones caritativas, etc. En contrapartida, los imanes hacían que sus fieles votaran por un determinado candidato laborista o conservador en el Parla-

mento, que se comprometía a apoyar la creación de escuelas para niñas para no exponer a las alumnas musulmanas a una enseñanza mixta que se consideraba licenciosa, a garantizar una restauración halal en los comedores escolares, y todo tipo de disposiciones que favorecían la existencia de una comunidad cerrada y reforzaban la autoridad de los dignatarios religiosos.

En Francia, por el contrario, donde las tradiciones de la laicidad y el jacobinismo se oponían a la introducción de lo religioso en el ámbito público y a cualquier mediación comunitaria entre el ciudadano y el Estado, la nueva toma de postura de los intelectuales islamistas degeneró rápidamente en una situación conflictiva en la cuestión del uso del velo. La lógica de la integración republicana pretendía que todos los alumnos fueran iguales, al margen de la diversidad de sus orígenes sociales, étnicos o religiosos, en cuanto a la adquisición de conocimientos y al aprendizaje de la ciudadanía. No debían hacer ostentación de una pertenencia confesional que pusiera de manifiesto sus diferencias en vez de favorecer sus convergencias. Pero para los militantes, desde el momento en que Francia formaba parte del dar el islam, debía autorizarse a las alumnas musulmanas a respetar las prescripciones de la shari'a, tal como las interpretaban los discípulos de Sayyid Qotb y de Mawdudi, y llevar el hijab. Los movimientos implantados en el Hexágono que se convirtieron en los líderes de esta reivindicación habían escogido con mucho discernimiento una consigna que les permitía iniciar un proceso de ruptura controlada con el Estado. Para los adeptos y los simpatizantes potenciales, la «ley de Dios» debía primar sobre los reglamentos de las escuelas y los institutos franceses, desvalorizando a éstos respecto a la primera. Así fue cómo se invirtió la relación de fuerzas cultural entre la juventud urbana pobre «desheredada», surgida de la inmigración, y las «arrogantes» instituciones del Estado. Al hacer recular a éste obligándole a modificar su definición de la laicidad, los militantes islamistas se impusieron como interlocutores comunitarios, lo que les dio un prestigio considerable entre los jóvenes a la hora de organizar además campos de vacaciones y cur-

sos de formación, que sustituían a las actividades sociales del movimiento comunista en declive, siguiendo el modelo de los programas de los campos de verano de las jama'at islamiyya egipcias, donde se interiorizaban las normas de la «vida islámica pura».

El primer «conflicto del velo» tuvo lugar en otoño de 1989, y le siguieron otros tantos hasta mediados de la década de los noventa. Los dirigentes de la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia (UOIF) desempeñaron en ellos un papel preponderante. La Unión, situada en el movimiento de los Hermanos, que mantenían buenas relaciones con Arabia Saudí, compró un castillo donde se formaban los imanes destinados a los jóvenes musulmanes europeos, bajo la dirección del jeque egipto-qatari Yusef al Qaradhawi. Todos los años, a finales de diciembre, organizaba una gran reunión que le permitió adquirir una gran visibilidad invitando, además de a personalidades de la corriente islamista mundial, a universitarios y eclesiásticos franceses que se dirigían a los miles de jóvenes de los extrarradios que habían acudido en autobuses alquilados especialmente para la ocasión. Implicándose en los conflictos sobre el velo, la estrategia de la Unión consistía en valorizar su papel de intermediaria comunitaria ante las autoridades. A cambio de las concesiones que iba a obtener, se responsabilizaba de organizar a una juventud desheredada y potencialmente inestable, de luchar contra la delincuencia, la toxicomanía y la violencia.

Esta lógica comunitaria, que corría pareja con la clasificación de Francia dentro del dar el islam, pretendía convertir el control de esta religión en un reto de la política francesa y a evitar que ésta estuviera sujeta a los conflictos entre los islamistas y el poder en el Magreb o en Oriente Medio, como había ocurrido hasta entonces. Al dejar de formar parte del *dar el kufr*, «dominio de la impiedad», Francia podría tener la garantía de que en su territorio no se desencadenaría ninguna yihad, un planteamiento que cuestionaron los atentados terroristas perpetrados en 1995 a instigación del GIA, como veremos en el capítulo siguiente. Las or-

ganizaciones islamistas europeas que actuaban en 1989 intentaban implantarse entre la juventud pobre de los extrarradios, en una perspectiva a largo plazo de la que estaba excluida cualquier estrategia de violencia. Por el contrario, pretendía conseguir el apoyo de los sectores «demócratas» de la sociedad francesa que consideraban los conflictos sobre el velo como una reivindicación basada en la libertad de expresión y de creencia. Así, en los medios de comunicación, los intelectuales islamistas dejaron el protagonismo a las muchachas que llevaban el velo, que insistían en su voluntad de tener acceso a la educación moderna al tiempo que protegían los valores intangibles de su religión de cualquier adulteración. Tanto para ellas como para sus «hermanos», que cultivaban el signo religioso masculino de dejarse barba, como el Profeta, la seducción del modelo comunitario se explicaba por el fracaso de la integración individual de tipo republicano en el mantenimiento de sus promesas. Prueba de ello era el gran número de jóvenes de origen musulmán que, incluso estando totalmente aculturizados e incluso asimilados a la sociedad francesa a través de su escolarización, se hallaban marginados, abocados al desempleo, y habían acabado inclinándose por comportamientos desviados. La solidaridad comunitaria, exacerbada por una identidad religiosa de tipo islamista que valoraba a los excluidos y despreciaba a los poderosos, fue entonces como una panacea para muchos hijos de inmigrados, lo que incluso provocó un movimiento de conversión en algunos de sus camaradas de ciudades francesas, británicas o alemanas, originarios de esos países.

En este contexto se produjo la fatwa del ayatolá Jomeini que condenaba a muerte a Salman Rushdie, en un momento en que el Islam europeo se hallaba en plena mutación, sin que aquella hubiera sido en absoluto su causa. Al igual que la revolución iraní diez años antes, que coincidió con la aparición de las primeras mezquitas en Francia, más bien tuvo el efecto de crear antagonismos y de reforzar los clichés que asimilaban a los musulmanes en general con el fanatismo y la violencia. Pero se sumó a una evolución en curso, que tenía en vilo a las asociaciones islamistas

implantadas en ambas orillas del canal de la Mancha, cuyo paciente trabajo de construcción comunitaria se apoyaba en una propaganda destinada a las autoridades europeas, y que pretendía demostrar su capacidad de organizar de forma pacífica a una juventud desheredada y potencialmente perturbadora.

En el Reino Unido, los discípulos de Mawdudi, autores de la primera campaña contra *Versos satánicos* así como los grupos barelwis y deobandis que quemaron el libro en Bradford, se disociaron de la fatwa, manifestando que habían solicitado la censura de la novela y no el asesinato de su autor. Pero algunos jóvenes de origen paquistaní, exasperados por el desempleo y que no hallaban el suficiente apoyo en las redes de ayuda mutua comunitaria, aprovecharon la ocasión para proclamar su ira y desafiar a la autoridad durante unas virulentas manifestaciones en las que pedían la muerte de Rushdie. Esta radicalización encontró su máxima expresión cuando un activista pro iraní, Kalim Siddiqui, llevó al extremo la lógica de la ruptura comunitaria creando un Parlamento musulmán paralelo al de Westminster, cuyos miembros «elegidos» pretendían legislar en nombre de los fieles del Islam en el Reino Unido. Esta iniciativa minoritaria y deliberadamente provocadora no tuvo ningún éxito a largo plazo, pero sirvió para recordar que la exarcebación de las identidades comunitarias había conducido, en numerosos casos, a la fragmentación de las sociedades. En los demás países europeos, el caso Rushdie sólo tuvo una débil repercusión en los medios islámicos; aunque muchos creyentes reprobaban una obra que consideraban insultante para su fe, la mayor parte se mostró indiferente. Estos retos parecían afectar en última instancia a Irán y a los originarios del subcontinente indio, pero los árabes y los turcos no se sintieron muy motivados por lo que un ministro saudí calificó tan sólo como una «lucha marginal e imaginaria», cuya consecuencia principal fue «hacer del Islam una presa fácil para cualquiera que quisiera atacarlo o perjudicarlo».[5]

5. Citado en Reinhardt Schulze, art. cit., p. 178.

Mil novecientos ochenta y nueve marcó el apogeo de la expansión islamista, veinte años después de que las ideas de Qotb, Mawdudi o Jomeini hubieran sido esgrimidas por estudiantes y jóvenes intelectuales, con un eco creciente entre las nuevas generaciones de desheredados urbanos y más tarde en la burguesía piadosa. La década que se inició con la revolución iraní, dominada por la figura de Jomeini, se acabó con un balance espectacular que parecía augurar nuevos éxitos que nada podría obstaculizar: en 1989, a la muerte del guía, la tormenta que provocó la fatwa en el mundo entero parecía indicar que la capacidad de movilización del movimiento seguía intacta. Ese año, un régimen islamista se amparó del poder en Sudán y, en Argelia, el FIS pronto se transformó en un movimiento de masas del que las cancillerías anticiparon la victoria. En Palestina, la última causa viva del nacionalismo árabe tuvo que contar, después del inicio de la intifada, con el potente componente islamista de Hamas. En todas partes, los gobiernos del mundo musulmán tuvieron que multiplicar las concesiones a las fuerzas de oposición que reclamaban la aplicación de la shari'a, e intentar conseguir una legitimación religiosa ante los ulemas que les concedían su apoyo a cambio de poder infiltrarse en el ámbito de las ideas y los valores, en el que los intelectuales laicos se batían en retirada. Por último, al margen de las sociedades del dar el islam tradicional, el movimiento penetró en Occidente a través de la primera generación de jóvenes adultos, hijos de padres inmigrados. Su gran dinamismo consiguió cuestionar valores tan arraigados como la laicidad francesa, con lo que 1989, año en que debía celebrarse de forma consesuada el bicentenario de la Revolución, estuvo marcado en el Hexágono por las divisiones creadas por el asunto del velo islámico. Pero, sobre todo, aquel año fue el del hundimiento del comunismo. Su símbolo más emblemático fue la caída del muro de Berlín, en noviembre, mientras que, desde el 15 de febrero, la retirada soviética de Afganistán ratificaba la derrota del Ejército Rojo en la yihad. Para los militantes, el islamismo, incluso si estaba subvencionado por Estados Unidos, no sólo

había vencido al comunismo, sino que veía cómo se abrían ante él nuevos territorios, después del desmantelamiento del poder de Moscú: de Bosnia a Chechenia y a Asia central, todo un mundo se reintegraba a la Comunidad de los Creyentes. La última década del siglo XX, a pesar de los inicios prometedores para la causa, no consiguió sin embargo llevar a buen fin las expectativas que habían depositado en ella los militantes.

TERCERA PARTE

ENTRE LA VIOLENCIA Y LA DEMOCRATIZACIÓN

1

LA GUERRA DEL GOLFO Y LA FISURA DEL MOVIMIENTO ISLAMISTA

En la mañana del 2 de agosto de 1990, a los ministros de Asuntos Exteriores de los Estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica, reunidos en El Cairo,[1] les llegó la noticia de que Sadam Husein había invadido Kuwait. Un Estado musulmán, donde se había celebrado la última cumbre de la OCI, que él mismo había presidido, acababa de borrar del mapa a otro estado miembro de la Organización. Las tropas iraquíes, después de haberse adueñado del emirato sin apenas disparar un tiro, llegaron hasta la frontera saudí y realizaron algunas incursiones en dirección a la provincia del Hasa, donde están concentrados los pozos de petróleo. En tres días, podían conquistar toda Arabia Saudí. El 7 de agosto, el rey Fahd, «Servidor de los Santos Lugares» (La Meca y Medina) pidió el apoyo de las tropas americanas. En el marco de la operación «Escudo del desierto», varios centenares de miles de soldados no musulmanes, miembros de la coalición internacional encabezada por la ONU, desembarcaron en el reino, salvando a la dinastía pero arruinando todo el edificio que la monarquía saudí había elaborado pacientemente, contra viento y marea, para dominar el mundo islámico desde los años sesenta.

1. A pesar de la situación dramática del mundo musulmán durante los primeros días de agosto de 1990, los ministros de Asuntos Exteriores de la OCI se esforzaron en adoptar la Declaración de El Cairo sobre los Derechos Humanos en el Islam (el 5). Ésta seguía las concepciones wahabitas en la materia precisando, en su artículo 24: «Todos los derechos y libertades estipulados en esta declaración están sometidos a la shari'a», situándose así en contra de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

El sistema saudí había resistido, durante toda la década de los ochenta, los repetidos asaltos del ayatolá Jomeini. Financiando la yihad afgana, había mantenido su credibilidad incluso entre los militantes sunitas más radicales. Gracias a la red financiera y bancaria islámica, había mantenido el contacto con las clases medias piadosas de todo el mundo musulmán. A través de la OCI, su diplomacia se había asegurado el consenso de los Estados. La Liga Islámica Mundial y las demás organizaciones transnacionales que trabajaban con el mismo espíritu difundían la ideología wahabita a los que se beneficiaban de su generosidad. A excepción de los medios chiítas, pocos se arriesgaban a aprobar los anatemas lanzados por Teherán contra Riyad. A trancas y barrancas, los movimientos islamistas sunitas habían superado las diferencias entre los «extremistas» surgidos de la juventud urbana pobre y la burguesía piadosa «moderada»: estudiantes de medicina e ingenieros barbudos predicaban a todos el futuro reino de la shari'a, que se edificaría sobre los escombros del socialismo y de un Occidente sin referencias morales.

El detonador de la explosión del sistema saudí y del consenso social que había construido alrededor de sus valores fue un personaje que no había brillado precisamente por su piedad. Sadam Husein había hecho ahorcar, entre otros miles de personas, a Baqir as-Sadr, uno de los principales pensadores islamistas de finales del siglo XX. Contrariamente a Jomeini, el presidente iraquí no gozaba de ninguna legitimidad religiosa, porque el partido Baath que le había llevado al poder era un partido laico, lo que provocó que en muchas mezquitas se dijera que iba a ir al infierno. Durante la guerra contra Irán, de 1980 a 1988, empezó a recuperar la retórica piadosa para contrarrestar el discurso de Teherán, que le trataba de apóstata. Pero, detrás del vocabulario islámico, surgía siempre la referencia al arabismo: Irak estaba en guerra contra los «persas», en nombre del Islam, que había sido revelado en primer lugar a los árabes.

Después de la invasión de Kuwait, Sadam Husein hizo suyos los agravios imputados a los saudíes por su antiguo enemigo iraní, tildándoles de ser un protectorado americano, y, por esta razón, indignos de administrar los Santos Lugares del Islam. La presencia de más de medio millón de soldados de Estados Unidos en el territorio de Arabia Saudí durante el conflicto reforzó este argumento, que resultaba tanto más punzante por cuanto ya no estaba en boca de persas chiítas, sino de árabes sunitas, en el propio corazón del espacio islámico que Riyad había delimitado con tantos esfuerzos y dinero. El consenso construido alrededor de un wahabismo socialmente conservador que atraía el apoyo de todos lados gracias a su extremado rigor y a su generosidad financiera, proyectando a escala internacional la alianza entre la burguesía piadosa y la juventud urbana pobre, ya no iba a seguir siendo válido después de la guerra del Golfo. Al dar una dimensión populista a sus llamamientos a la yihad (para compensar su débil base doctrinal), Sadam Husein rompió el equilibrio interno del movimiento islamista en detrimento de los burgueses y los conservadores. El efecto acumulativo de los años ochenta, que le permitió aglutinar a sus diversos componentes y enmascarar las contradicciones gracias a la comunión con una misma ideología, empezó a invertirse en la década de los noventa: a la doctrina cada vez le resultaba más difícil ocultar las diferencias sociales que existían dentro del movimiento. Las trayectorias divergentes de la clase media y de la juventud desheredada fueron en aumento. La primera se mostró predispuesta a los intentos de captación que llevaron a cabo los gobiernos en el poder, y la segunda se decantó por la violencia y el terrorismo.

La crónica de los últimos diez años del siglo XX parecía, sin embargo, abogar por la extensión mundial del fenómeno y por su potente ascenso en todo el mundo. Incluso pudo verse cómo en la Turquía laica de Erbakan, jefe del partido islamista Refah, era nombrado de nuevo primer ministro en 1996 y, durante un breve período, en la Bosnia que había surgido del comunismo, el poder recaía en Izetbegovic, procedente de ese mismo medio, pero que pudo llegar a un compromiso con una sociedad muy laicizada. En cuanto a los radicales, la guerra civil argelina se

hizo eco del terrorismo que se desarrollaba en el valle del Nilo y que hundió temporalmente la economía turística egipcia; los talibán se adueñaron del poder en Kabul en 1996, dos años después de su aparición, y en Chechenia una guerrilla islamista tenía en jaque a Moscú desde 1995. En Occidente, el atentado contra el Worl Trade Center de Nueva York en 1993 precedió a las campañas terroristas del Gia en Francia en 1995, y más tarde, en agosto de 1998, se produjeron las explosiones que destruyeron simultáneamente las embajadas americanas en Kenia y Tanzania. Pero, en realidad, los dos componentes desunidos del movimiento islamista nunca más consiguieron fecundar un movimiento social que desembocara en un éxito duradero como el de la revolución iraní. Los accesos de violencia recurrentes de la década fueron, ante todo, la expresión de esta incapacidad política estructural. Además, ningún ideólogo de envergadura sustituyó a Mawdudi, Qotb o Jomeini, y sus epígonos no consiguieron dar una visión de conjunto que trascendiera los antagonismos sociales. Los grupos extremistas publicaron sus propios manifiestos, en los que la lucha contra los hermanos «desviados» ocupaba tanto espacio como la denuncia de los «impíos». Por su parte, los intelectuales vinculados con las clases medias piadosas, tuvieron que tomar partido en favor de la democracia, los derechos del hombre (y de la mujer), la libertad de expresión, cuestiones todas ellas sobre las cuales los padres fundadores tenían un discurso ambiguo u hostil. Esto permitió que llegaran a acuerdos con sus homólogos laicos frente a los poderes autoritarios, pero al mismo tiempo les obligó a hacer una revisión doctrinal que dificultaba la propia definición de su identidad islamista, y les convertía en el blanco de los intransigentes. Esta crisis del movimiento, que se desarrolló durante toda la década de los noventa, tenía causas sociales, políticas, económicas y culturales profundas, que analizaremos más adelante. Empezó a manifestarse a partir de la brecha abierta por la guerra del Golfo, acompañada por la ofensiva ideológica de Sadam Husein contra la hegemonía saudí.

La guerra tuvo consecuencias a dos niveles. Internacionalmente, afectó la legitimidad religiosa adquirida con paciencia por Arabia Saudí, que se resintió de ello durante mucho tiempo, incluso después de la derrota militar de Irak. Y, por otra parte, en todos los países musulmanes puso en vilo a los movimientos islamistas, acentuó las diferencias en su seno e, incluso, precipitó la emergencia de un islamismo en el territorio de Arabia Saudí que se oponía a la familia Saud.

Durante la guerra que Irak declaró anteriormente a Irán, en Bagdad se celebró en 1983 una Conferencia Popular Islámica, con objeto de elaborar una serie de argumentos religiosos que pudieran oponerse a los anatemas de Teherán contra el régimen baathista «apóstata» de Sadam Husein. Esta conferencia reunió en particular a personalidades islámicas que frecuentaban las redes saudíes. Después de la invasión de Kuwait el 2 de agosto de 1990, el régimen iraquí, privado desde entonces del apoyo de aquélla, intentó desvincular de Riyad a los movimientos islamistas sunitas surgidos de la matriz de los Hermanos Musulmanes o próximos a ella. Con este fin, Sadam Husein, en cuyas banderas aparecía un reciente Allah Akbar (Alá es el más grande), y al que se filmaba mientras rezaba, convirtió la riza de Kuwait en una especie de yihad con un contenido moral y social. La principal familia del emirato, los Al Sabah, que reinaban en un Estado artificial creado por el colonialismo británico, sólo era un peón de Occidente, que utilizaba los beneficios procedentes del petróleo para enriquecerse de forma indebida. Al anexionarlo, Irak recuperaba su «decimonovena provincia» natural y ampliaba su salida al mar. Lo hizo en favor de la unidad de los árabes y los musulmanes, comprometiéndose a poner al servicio de los «desheredados» los ingresos que los emires dilapidaban en casinos y palacios. Este discurso no se preocupaba demasiado por los matices del dogma, sino que se refería al primer afán de justicia que animaba al Islam, como a la mayoría de religiones, mezclándolo con el nacionalismo árabe y tercermundista. Gracias al oro negro de Kuwait, Irak podía convertirse en una gran potencia árabe, en el

paladín de los países pobres frente al nuevo orden mundial americano. Para justificar la anexión del emirato, la propaganda iraquí elaboró un discurso compuesto, en el que se esforzó en aunar el descontento y la frustración antioccidentales del conjunto del mundo musulmán, al margen de los conflictos ideológicos entre nacionalistas e islamistas, a los que aspiraba a reconciliar en un único empuje populista. Pero lo que consiguió fue dividir a los islamistas, enfrentándoles entre sí, a partir de sus ataques contra Arabia Saudí, a la que Bagdad intentaba despojar de su legitimidad religiosa. Para Riyad, que había conseguido detener este asalto procedente de Irán desde hacía diez años basándose con la marginalidad chiíta y persa de Jomeini, y con el coste de la financiación de la yihad en Afganistán, este nuevo desafío resultaba mucho más grave: procedía del mundo árabe sunita, de un Estado vecino cuyas tropas amenazaban su frontera, al mismo tiempo que penetraba en Arabia más de medio millón de militares «impíos». Acompañados de sus capellanes y rabinos, habían acudido en ayuda de un país que los wahabitas alardeaban de haber sacralizado por completo, un pretexto que les permitió prohibir el ejercicio de cualquier otro culto que no fuera el Islam.

Todos los organismos internacionales que en el pasado habían servido para luchar contra el naserismo y más tarde para contener el empuje ideológico iraní, fueron movilizados contra Sadam Husein. Sin embargo, algunos de los aliados habituales de los saudíes no respondieron a aquel llamamiento, o lo hicieron a pesar suyo, manifiestando su embarazo y la atracción que ejercía la causa iraquí en el componente más popular de los fieles. Por primera vez desde la guerra de octubre de 1973, los petrodólares no servían para comprar, en última instancia, la fidelidad, porque el panegírico de Arabia parecía haber empañado el buen nombre de los ulemas y de los intelectuales islamistas que se habían entregado a él con tanto celo. El poder saudí tuvo que mendigar el apoyo de instituciones como Al Azhar de El Cairo, a las que Riyad había creído que podía aplastar con su potencia financiera durante las dos décadas precedentes, pero que

conservaban un gran prestigio. Sus opiniones parecían necesitar menos avales que las fatwas del jeque Abd al Aziz Ben Baz, el ideólogo del wahabismo.

La Organización de la Conferencia Islámica, que estaba reunida en el momento en que se produjo la invasión de Kuwait, había expresado de forma mayoritaria su solidaridad con el emirato y condenado la anexión iraquí; pero cinco de sus miembros, además de Irak, no aprobaron la resolución (entre ellos la OLP, Jordania y Sudán), mientras que otros dos (en particular, Libia) se abstuvieron.[2] En septiembre, la Liga Islámica Mundial convocó una conferencia extraordinaria en La Meca, presidida por Rabbani, el dirigente del partido jamiat afgano. Más de doscientos participantes, muchos de los cuales se beneficiaron de la generosidad saudí, condenaron la invasión y justificaron el llamamiento a los ejércitos no musulmanes en nombre del Islam. Pero la mayoría de los principales movimientos islamistas no quisieron comprometerse e intentaron encontrar una vía intermedia entre su base, que se inclinaba a favor de Irak y las ayudas, siempre bien recibidas, de las monarquías del Golfo. Después de la conferencia de La Meca, sus dirigentes se reunieron en Amán, invitados por los Hermanos Musulmanes jordanos, y enviaron una delegación a las capitales afectadas por el conflicto, así como a Teherán. El comunicado final fue el resultado de un compromiso entre ambas partes, que apoyaba sus reivindicaciones, pero que sobre todo criticaba la presencia americana y occidental alrededor de los Santos Lugares del Islam, una piedra en el jardín saudí.

2. Sobre las diferentes conferencias convocadas por Arabia Saudí e Irak para conseguir el apoyo de las instancias religiosas islámicas, véanse las crónicas de Martin Kramer, «The Invasion of Islam», *MECS*, 1990, pp. 177-207, e «Islam in the New World Order», *MECS*, 1991, pp. 172-205. Sobre la dimensión islámica de la guerra de forma general y su percepción en el mundo musulmán, véase James Piscatori (ed.), *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis, op. cit.*, en particular el capítulo «Religion and Realpolitik: Islamic Responses to the Gulf War», pp. 1-27.

Cuando se acercaba el término del ultimátum que la ONU dio a Irak para que abandonara Kuwait, el 15 de enero, antes de iniciar la operación «Tormenta del desierto», los dos adversarios convocaron, para la misma fecha, dos reuniones diferentes de la misma Conferencia Popular Islámica, que había sido creada en Bagdad en 1983 contra Irán, con el apoyo saudí. La que se celebró en la capital iraquí terminó con un llamamiento a la yihad contra Occidente, a cuyas tropas se acusaba de haber desacralizado La Meca y Medina. Los participantes reflejaron el apoyo populista que había conseguido atraer Sadam Husein; además de los islamistas, entre ellos había ulemas que se mostraban sensibles al entusiasmo de sus seguidores (como los responsables de las Grandes Mezquitas de Marsella y París), así como nacionalistas árabes. En la otra reunión, que tuvo lugar en La Meca, participó el jeque de Al Azhar y Mohamed Al Ghazali, la eminencia del mundo islámico socialmente conservador, así como los clientes más fieles de los saudíes, que vituperaron a los ulemas «perdidos» que apoyaban a Sadam Husein, un signo de que éste había conseguido fragmentar en provecho propio el campo islámico que Riyad había mantenido anteriormente bajo su influencia.

Finalizadas las operaciones militares y después de la derrota de Irak, la «guerra de las conferencias» prosiguió en otros lugares. El 25 de abril, les tocó el turno a El Cairo y a Kartum, donde se reunieron en la misma fecha los dos bandos que se enfrentaban para dominar el espacio ideológico islámico. En El Cairo, sede de Al Azhar, cuyo jeque había apoyado a sus colegas de La Meca cuando casi nadie se inclinaba a su favor, los partidarios de Arabia lo tuvieron en cuenta. Algunas instituciones del Islam egipcio elaboraron diversos proyectos que había que subvencionar. El aplastamiento de Irak, gracias al ejército americano, apoyado por contingentes europeos y árabes, había dejado un sentimiento de amargura popular, y los ulemas que lo habían legitimado no sabían cómo contrarrestarlo. Para curar las heridas ideológicas, era urgente activar las obras sociales y, ante todo,

sacarlas a flote reclamando a Arabia la ayuda que la guerra había disipado. En Kartum, el mismo día, por invitación de Hasan el Turabi, la eminencia gris de un régimen islamista que había aplaudido a Irak, se celebró una «Conferencia Popular Árabe e Islámica», en la que participaron los Hermanos Musulmanes de todo el mundo y otros movimientos similares, así como Yaser Arafat y otros nacionalistas árabes que apoyaban a Bagdad. Desmarcándose de la denominación de la «Conferencia Popular Islámica» iraquí, creada en enero, pretendía capitalizar el movimiento de simpatía por Sadam Husein en el mundo musulmán, sumarle lo que quedaba del nacionalismo árabe, en particular sus intelectuales, que mostraban una mayor fineza y don de gentes que sus colegas barbudos, y aglutinar el conjunto en una corriente islamista internacional con un vocabulario más radical que la retórica wahabita, con tintes populistas y tercermundistas. Pretendía ser una alternativa duradera a las instancias de control y de influencia saudíes (como la OCI y la Liga Islámica Mundial), por lo que convocó otras dos reuniones en 1993 y 1995.[3] En cuanto a la duración, Kartum no podía competir con estas maquinarias bien engrasadas y tan bien dotadas financieramente. Pero las iniciativas de Turabi pusieron de manifiesto la persistente fractura del espacio islámico mundial, reflejo de las divisiones sociales e ideológicas existentes en el movimiento en todos los países.

3. Estaba prevista una cuarta sesión en 1998, pero los opositores de Turabi en el régimen sudanés la hicieron anular, considerándola inoportuna, cuando de hecho intentaban reintegrarse en el concierto de las naciones recusando toda acusación de «apoyo al terrorismo» (entrevista con Baha el Din Hanafi, Kartum, mayo de 1999).

2

EL PODER SAUDÍ APRESADO EN SUS PROPIAS REDES

La fisura del movimiento islamista penetró en el propio territorio saudí donde se propagó una disensión persistente. La desproporción de fuerzas entre la dinastía y esta oposición en nombre de Alá y del wahabismo era indiscutible, pero esta última contribuyó ampliamente a quebrantar la legitimidad religiosa del poder, exponiendo en su propio país la fragilidad del equilibrio en el que se basaba su supremacía en el mundo musulmán.

La presencia masiva de los ejércitos aliados en el país en 1990-1991 provocó dos tipos de reacción ante la monarquía. La primera traducía las expectativas de algunos miembros de las clases medias liberales que esperaban poder hacer evolucionar al régimen hacia una apertura política. La segunda, que consideraba que esta reivindicación era la fuente de todos los males, denunció la occidentalización del reino debida a su total dependencia del apoyo militar americano, e hizo un llamamiento para recuperar el espíritu puritano fundador, traicionado por los príncipes corrompidos de la familia real. Esta acusación no era nueva: el Irán jomeinista, y más tarde Sadam Husein y sus aliados, ya la habían expuesto en repetidas ocasiones. Pero, en cambio, entonces la manifestaban por primera vez algunos saudíes organizados, más de diez años después del asalto, sin mayores consecuencias, de la Gran Mezquita de la Meca, perpetrado por Juhayman al-Utaybi en noviembre de 1979. Pero, sobre todo, contrariamente a éste, encontró apoyos y redes dentro del propio *establishment* religioso que proporcionaba al poder su legitimación islámica.

El movimiento de los liberales pasó por dos momentos importantes: el 6 de noviembre de 1990, setenta mujeres saudíes se concentraron en el centro de Riyad con sus coches, en señal de protesta contra un reglamento que prohibía conducir a las mujeres. Aunque dejaron bien clara su adhesión al Islam e invocaron el ejemplo de la esposa del profeta, Aicha, que guiaba a su camello, y declararon que actuaban por el bien de la monarquía, cuya legitimidad no cuestionaban, habían transgredido un tabú. Se permitieron apoyarse en un precedente sagrado mientras que el jeque Ben Baz, el principal ideólogo wahabita, había legislado en el sentido contrario. Así pues, se manifestaban en contra de la autoridad religiosa y perturbaban el orden público. Aunque muchos príncipes, hombres de negocios y universitarios eran favorables a esta reivindicación, el «escándalo» que causó el cortejo movilizado femenino fue un éxito a pesar de la prohibición de cualquier tipo de solidaridad con las «putas comunistas», como fueran denominadas por los medios más retrógrados. Estos últimos aprovecharon la ocasión para expresar la frustración que les causaba la presencia de militares extranjeros. Las conductoras fueron despedidas de sus empleos y reprimidas por el régimen que no quería enfrentarse con sus propios ulemas en este terreno, en el momento en que les solicitaban unas fatwas que apoyaran el haber recurrido a los GI's y a otros marines contra Irak. En febrero de 1991, mientras estaba en su apogeo una ofensiva de la coalición internacional, se hizo una nueva petición al rey Fahd, en la que se reivindicaba una Constitución y el nombramiento de un Consejo Consultivo.

Ante esta presión ejercida por saudíes liberales, la corriente islamista no se quedó atrás.[1] Dos predicadores, cuyos sermones

1. La descripción y el análisis más detallados de la oposición islamista en Arabia Saudí se encuentran en Mamun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Macmillan, Londres, 1999. Entre los primeros análisis del fenómeno publicados en una lengua europea, destacamos las misivas de Katherine Roth, fechadas el 11 y 12 de noviembre de 1994, difundidas por The Institute of Current World Affairs, *Islamic Rumbling in the Kingdom of Saud*, Hanover, Estados Unidos.

circulaban registrados en casetes, se convirtieron en los críticos más virulentos de la presencia de militares occidentales, en los que veían a unos nuevos cruzados. El primero, Salman al-'Auda, imán de una mezquita de la ciudad agrícola de Burayda, en la provincia de Qasim, cerca de Riyad, una región que se había mantenido relativamente al margen del desarrollo petrolero, tenía 36 años; el otro, Safar al-Hawali, cinco años mayor, era un miembro prometedor del *establishment* religioso saudí, formado en la Universidad Islámica de Medina (animada por los Hermanos Musulmanes) y más tarde en La Meca, y miembro de una familia procedente de las tribus dominantes del reino. Junto con otros ciento siete predicadores y universitarios islamistas firmaron una «carta de reclamaciones» (*khitab al-matalib*), que fue aprobada por el jeque Ben Baz, y presentada al rey Fahd en mayo de 1991. En ella pedían la designación de un *majlis al shura* (Consejo Consultivo), formado por ulemas, que pudiera controlar la arbitrariedad monárquica y velara para que el reino se mantuviera fiel a la norma wahabita y no cayera bajo la influencia nefasta de cristianos y judíos. En términos velados, la crítica de los firmantes se refería al mismo tiempo al monopolio del poder que ejercía la familia Saud y a la pérdida de credibilidad islámica de la monarquía después de que ésta fuera salvada por soldados «impíos». Al igual que la petición de los liberales, pero en otro registro, reclamaban que el régimen permitiera formar parte de los círculos de decisión a las clases medias instruidas que no pertenecían a la familia real. Para ello, ponían en duda la legitimidad de la que se vanagloriaba la monarquía, amparándose en una rectitud wahabita e islamista impecable.

El rey Fahd se vio obligado a considerar estas demandas, con el fin de consolidar las bases religiosas de su poder, socavadas por la guerra del Golfo. Para salvar las apariencias, hizo que el Consejo de Grandes Ulemas amonestara a los jóvenes predicadores, autores de la epístola, por haberla hecho pública, lo que alegró enormemente a los enemigos del país, en vez de transmitirla de una forma discreta. El rey recriminó la forma pero no el

fondo, que había sido aprobado por el jeque Ben Baz. Más tarde, en noviembre, anunció el nombramiento de un Consejo Consultivo y la codificación de las leyes fundamentales del reino, que se hicieron realidad en marzo de 1992. Los sesenta miembros del Consejo, escogidos por el rey, que no estaba obligado por sus opiniones, pertenecían en su mayoría a las principales familias tribales. La región del Nejd, alrededor de Riyad, cuna de los Saud, ocupaba una posición preponderante en el Consejo, y cerca de un 70 por 100 de los consejeros había estudiado en Occidente, sobre todo en universidades americanas. Esta composición satisfizo en mayor medida a los liberales que a los islamistas. Éstos replicaron en septiembre haciendo público un «memorándum de amonestación» (*mudhakirat al-nasiha*), que constituyó la base de las reivindicaciones de la oposición religiosa. En cambio, este ataque en profundidad contra el régimen fue inmediatamente condenado por el Consejo de los Grandes Ulemas y por el jeque Ben Baz.[2] El memorándum era un cúmulo de críticas contra la política saudí y sugería unas reformas para mejorarlo, haciéndolo más islámico, con lo que se inscribía en la tradición de la nasiha, el «buen consejo» que los ulemas, tradicionalmente, tienen derecho a dar al príncipe para que adecue sus prácticas a las conminaciones de los Textos Sagrados. En primer lugar, reivindicaba una verdadera independencia de los clérigos respecto al poder y recordaba su preeminencia sobre éste, y reclamaba también una total islamización de las leyes y reglamentos (recordando en particular que Arabia, que había promovido en todas partes el sistema bancario sin interés, no lo aplicaba en su territorio), como única forma de acabar con la corrupción, el desorden, las violaciones de los derechos de los musulmanes, etc. Un

2. Siete de los miembros del Consejo alegaron que estaban enfermos para no tomar parte en una reunión en la que se iba a condenar una iniciativa que aprobaban. Con el pretexto del delicado estado de salud al que habían aludido, el rey les apartó de sus cargos y les sustituyó en el mes de diciembre siguiente por otros diez ulemas de los que esperaba una mayor lealtad. Véase J. Teitelbaum, «Saudi Arabia», *MECS*, 1992, p. 677.

análisis severo de las insuficiencias del ejército saudí durante la guerra del Golfo sugería que éste se inspirara en el modelo... israelí de reclutamiento, pero que rompiera todas las alianzas militares con Estados no musulmanes. En política exterior, las críticas iban dirigidas a las relaciones con Estados Unidos, al apoyo al proceso de paz israelo-árabe y a los Estados, como Argelia, que luchaban contra el movimiento islamista en su país.

El memorándum ofrecía la imagen de un reino dominado por la arbitrariedad, que sólo utilizaba la religión para disimular las infamias de los poderosos, e intentaba invalidar su pretensión de ejercer cualquier tipo de magisterio moral sobre el Islam en todo el mundo. La respuesta embarazosa de las autoridades alentó la disidencia. El 3 de mayo de 1993, seis clérigos, cuatro de ellos firmantes del «memorándum de amonestación», crearon una organización para dar continuidad al movimiento de opinión de la oposición islamista que se desarrollaba en las mezquitas y los campus. Conocida en el extranjero por sus siglas inglesas de CDLR (*Committee for the Defence of Legitimate Rights*: Comité de Defensa de los Derechos Legítimos), reivindicaba, en árabe, la defensa de los únicos derechos inspirados en la shari'a (*Lajnat al-difa"an al-huquq al-shari'a*). Supo utilizar hábilmente este doble registro para atraer a la prensa occidental que vio en ella a una organización de defensa de los derechos humanos, al mismo tiempo que desarrollaba una temática más estrictamente islamista dirigida a sus simpatizantes del interior. El poder reaccionó con fuerza a este ataque directo a su autoridad, sobre todo porque el portavoz del CDLR, Muhamad al-Mas'ari, un físico formado en Estados Unidos, concedió una entrevista en inglés que tuvo mucha resonancia en la BBC, y consiguió ser recibido en la embajada americana de Riyad. Los firmantes y sus simpatizantes perdieron sus empleos y fueron encarcelados, pero Amnistía Internacional consideró a Mas'ari como un «prisionero de opinión», lo que obligó al poder a liberarle, como preludio de la marcha de este oponente a Londres, donde recreó el CDLR en abril de 1994.

Durante dos años, Mas'ari se dedicó a empañar la imagen del régimen, aunque de una manera superficial y exclusivamente gracias a los medios de comunicación, sin conseguir impulsar un movimiento social en el país. Contrariamente a los jeques Hawali y 'Auda, que pertenecían a familias procedentes de las grandes tribus, Mas'ari era considerado como un desclasado[3] por la alta sociedad, lo que hacía que no se le tomara en serio. Además, sólo poseía un mediocre bagage doctrinal frente a las fatwas de los ulemas a los que el reino había situado en primera línea de defensa, promoviendo en julio de 1993 al jeque Ben Baz al cargo, vacante desde hacía mucho tiempo, de Gran Mufti, y reorganizando el Ministerio de Asuntos Religiosos bajo la égida de un clérigo enérgico, Abdallah Turki. Pero Mas'ari era un gran comunicador y, propulsado muy pronto por el medio islamista londinense, supo conquistar a los periodistas con revelaciones, no siempre comprobadas, sobre los vicios públicos y privados de los príncipes Al Saud. Hizo un uso desenfrenado del fax, eludiendo con ello la censura de la prensa saudí, de la misma manera que Jomeini, quince años antes, había desbaratado con sus casetes el papel de la radio del sha. Luego abrió una web en Internet, donde publicó en inglés y en árabe comunicados y periódicos virtuales. Los medios de comunicación se deleitaban con la crónica de este oponente que hacía tambalear a la monarquía saudí con un módem-fax, de este barbudo posmoderno que atacaba a

3. En la sociedad beduina saudí tradicional, las tribus de linaje «noble», descendientes de los nómadas dedicados a la cría de camellos, están enfrentados con los desclasados, o khediri, confinados a las tareas domésticas, con los que no pueden contraer matrimonio, una prohibición que sigue vigente a pesar del igualitarismo que preconiza el Islam. La pertenencia de Mas'ari a este segundo grupo fue puesta de relieve por sus detractores, que también subrayaban el hecho de que tenía un antepasado etíope, que era la causa de su piel oscura, una madre egipcia y una mujer americana, con la que se casó durante sus largos años de estudios en Occidente. Todos estos argumentos tendían a desacreditarle respecto al mainstream saudí. Véase M. Fandy, *op. cit.*, p. 121 y ss. Sobre las diferenciaciones tribales, véase A. Al-Yassin, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia, op. cit.*, en particular p. 53.

los reyes del petróleo. Pero la fama de Mas'ari se basaba en una ambigüedad: en la lengua de Shakespeare, de Amnistía Internacional y de Microsoft, ponía el acento en la denuncia de la vulneración de los derechos humanos, la corrupción, etc., pero en la del Corán, pretendía ofrecer «las pruebas definitivas de la oposición del Estado saudí respecto a la shari'a» (según el título de un panfleto que publicó en 1995), en el que se atrevió incluso a pronunciar un takfir, una excomunión, contra los musulmanes que obedecieran las leyes de Riyad, una actitud extrema que le acercaba al GIA argelino y a sus portavoces londinenses. Pero, esto le hizo perder, al mismo tiempo, el apoyo de los disidentes de su país, que se esforzaban en conseguir para su causa el apoyo de los grandes ulemas más que en insultarles y ultrajarles, sobre todo teniendo en cuenta que el gobierno había dado una vuelta de tuerca suplementaria a la represión, arrestando en septiembre de 1994 a Hawali, 'Auda y a algunas centenares de manifestantes a los que habían convocado a una concentración en Burayda. Otras manifestaciones, organizadas al año siguiente, sólo atrajeron a un pequeño número de participantes, en un clima de represión marcado sobre todo por la decapitación pública de un militante islamista que había atacado a un oficial de policía. En noviembre de 1995, en un atentado perpetrado en Riyad murieron cinco americanos: el fax e Internet fueron sustituidos por las bombas, y la disidencia por la violencia. En febrero de 1996 se produjo una escisión en el CDLR, y Mas'ari abandonó gradualmente la primera fila de la escena mediática, dando paso a Usama ben Laden, sin haber sido capaz de transformar su éxito en el campo virtual en una implantación social, de aglutinar a la burguesía piadosa saudí para hacer tambalear el poder de la familia reinante.

3

DESCOMPOSICIÓN Y PROLIFERACIÓN DE LA YIHAD AFGANA

La monarquía saudí, debilitada en su interior después de la guerra del Golfo, sufrió otra contrariedad a causa de sus hijos pródigos de los años ochenta, los luchadores de la yihad afgana. Aquellos a los que había entregado armas y dinero se volvieron en su contra, así como el *wonderboy* del islamismo del modelo local, el millionario Usama ben Laden, cuya familia controlaba las obras públicas de la Península, gracias a que formaba parte de los cenáculos reales.

Después de la retirada soviética de Afganistán el 15 de febrero de 1989, empezaron a aparecer acrimonias entre los «yihadistas» frustrados por la prometida victoria. Mohamed Najibullah, el dirigente comunista, seguía en Kabul (donde permaneció hasta abril de 1992), y los aliados americanos, después de la marcha del Ejército Rojo, apoyaron a los que describían a algunos de los *Freedom Fighters* de ayer como fanáticos peligrosos y traficantes de heroína. Washington consideró como «extremistas» a Hekmatyar y Sayaf, dirigentes de las facciones más filowahabitas de la resistencia, al igual que a Najibullah, y les retiró su apoyo. En Paquistán, Benazir Bhutto, elegida primera ministra después de las elecciones que siguieron a la muerte del general Zia en un atentado perpetrado en agosto de 1988, no sentía ninguna simpatía por la corriente islamista vinculada al poder por el antiguo dictador, que había hecho ejecutar a su padre, Ali Buttho, en 1979. Se dedicó, pues, a debilitar a la principal fuerza, la jama'at-e islami, el partido fundado por Mawdudi, que apadrinada al Hezb-e islami afgano de Kekmatyar. En es-

tos círculos, se conmemoraba la memoria del shahid, del mártir Zia, cuya muerte se atribuía a un complot americano (aunque el embajador americano murió en el mismo atentado) con el objetivo de poner en cintura a la resistencia después de la derrota soviética, y a frenar el auge del movimiento islamista. El antiamericanismo iba en aumento en estos medios, a pesar de que uno de los objetivos de la yihad, según Riyad, era dirigir contra la Unión Soviética la venganza de los militantes, en vez de contra el protector americano, y a pesar de los anatemas con los que Jomeini abrumaba al Gran Satán. En este contexto, el asesinato, perpetrado en noviembre de 1989, de Abdallah Azzam, el Hermano Musulmán palestino fundador de la Oficina de Servicios a los «yihadistas» árabes en Peshawar e intermediario entre el sistema saudí y los activistas más virulentos, favoreció la emancipación de éstos respecto a sus proveedores. Las posiciones antioccidentales, olvidadas momentáneamente cuando afluían los dólares y las armas de la CIA, volvieron a reafirmarse con fuerza; rápidamente se tradujeron por incidentes contra las instituciones humanitarias europeas y americanas de Peshawar que trabajaban en favor de los refugiados afganos.

Cuando Irak invadió Kuwait el 2 de agosto de 1990, la mayoría de movimientos islamistas de la región en un principio reprobaron que un Estado musulmán se anexionara otro. Entre los afganos, el profesor Rabbani, dirigente del partido Jami'at, y Hekmatyar, jefe del Hezb, participaron en la conferencia organizada en septiembre en La Meca para condenar la invasión. En Paquistán, la jama'at-e islami y los partidos de ulemas (JUI y JUP) pidieron a Sadam Husein que retirara sus tropas, para no dar un pretexto a la intervención militar occidental.[1] Pero ésta pronto se convirtió en la principal lectura del conflicto: a partir de noviembre, el conjunto del movimiento islamista, que veía en la

1. Sobre las reacciones respecto a la guerra del Golfo en Paquistán, véase Mumtaz Ahmad, «The Politics of War: Islamic Fundamentalism in Paquistan», en J. Piscatori (ed.), *Islamic Fundamentalism...*, *op. cit.*, pp. 155-185.

guerra un complot americano-israelí para dominar Oriente Medio, tomó partido contra la monarquía saudí. Particularmente sorprendente fue la virulencia del jefe de la jama'at-e islami, Qazi Husein Ahmed, un pashtú que debía su ascenso político a la yihad afgana, y de Kekmatyar, a pesar de que sus organizaciones habían sido las principales beneficiarias de la ayuda financiera saudo-kuwaití durante la década de los ochenta. En el contexto regional, fue la manifestación del descontento ante el abandono de Washington respecto a la yihad, y de Riyad en menor medida, para quienes las causas afgana y paquistaní habían perdido gran parte de su importancia estratégica, después de la derrota soviética, el debilitamiento de Irán y la muerte de Jomeini. También el conjunto de «yihadistas» árabes que permanecían en el país adoptó las mismas posiciones que los partidos islamistas locales, emancipándose de la tutela del poder saudí y tomando partido en contra de éste.

Esta especie de brigada internacional de veteranos de la yihad adquirió entonces una nueva dimensión: ya no se hallaba bajo el control de ningún Estado y estaba disponible para luchar por las causas más diversas del islamismo radical en cualquier parte del mundo. Situada al margen de las contingencias políticas relacionadas con un país en particular, ya no tenía que rendir cuentas a ningún grupo social que se identificara con ella: no reflejaba los intereses de la burguesía piadosa ni de la juventud urbana pobre, aunque sus militantes procedieran individualmente de esas capas sociales. Iban a convertirse en los electrones libres de la yihad, en «islamistas profesionales», entrenados para el combate y capacitados para formar a otros, situados en la «zonas tribales» paquistaníes, feudos de contrabandistas en los que Islamabad apenas ejercía ninguna autoridad, o refugiados en los campos de muyahidín afganos. Junto a los militantes más comprometidos, vivía precariamente una nebulosa de simpatizantes, muchos de los cuales estaban bloqueados en Paquistán, debido a sus delicadas relaciones con las autoridades de sus países de origen, y a los que los consulados occidentales negaban la conce-

sión de cualquier visado. A ellos se añadieron, para realizar estancias de formación, jóvenes islamistas de todos los países, entre ellos una buena parte de los autores de los atentados que tuvieron lugar en Francia en 1995. Por encima de la causa a la que pretendían servir, constituían también un vivero en el que podían aprovisionarse los servicios especiales de diversos Estados, interesados por la manipulación que podían ejercer entre los militantes extremistas sin vinculación alguna.

En este medio, al margen de la realidad social, en el que el mundo se percibía a través de una mezcla de doctrina religiosa y de violencia armada, surgió una ideología islamista nueva e híbrida, que racionalizó la existencia y el comportamiento de los militantes: el «salafismo yihadista».[2] En el vocabulario universitario, el término «salafismo» designa a una escuela de pensamiento que apareció en la segunda mitad del siglo XIX que preconizaba, como reacción ante la propagación de las ideas europeas, la vuelta a la tradición de los «piadosos antepasados» (*salaf* en árabe). Ilustrada por el persa Afghani, el egipcio Abduh y el sirio Rida,[3] pretendía exhumar, en la civilización musulmana, las raíces de la modernidad, para lo cual recurría a una interpretación bastante libre de los Textos Sagrados. Pero en la acepción de los militantes, los salafistas eran los que comprendían las conminaciones de los Textos Sagrados en su sentido literal, anquilosado por la tradición, encarnada sobre todo por el gran ulema del siglo XIV Ibn Taimiyya, la principal referencia de los wahabitas. En sentido propio, eran los «integristas» del Islam, hostiles a cual-

2. Sobre el «salafismo yihadista», véase nuestro artículo «Le GIA à travers ses publications», *Pouvoirs*, otoño de 1998. Esta expresión, utilizada por el imán Abu Hamza, uno de los representantes de esta corriente, en una entrevista realizada en Londres en febrero de 1998, aparecía regularmente en sus folletos y documentos audiovisuales.

3. Sobre Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Muhamad Abduh (1849-1905) y Rashid Rida (1865-1935), en su trabajo sobre las corrientes islamistas contemporáneas, véase Nikki Keddie, «Sayyid Jamal al-Din al-Afghani», en Ali Rahnema (ed.), *Pioneers of Islamic Revival, op. cit.*, pp. 27-29.

quier innovación, que consideraban una «interpretación humana». Según los militantes había, además, dos tipos de salafistas. Los «jequistas» habían sustituido la adoración a Alá por la idolatría de los jeques del petróleo de la península Arábiga, y en primer lugar por los Al Saud. Su ideólogo era Abd al Aziz Ben Baz, Gran Mufti del reino de Arabia Saudí desde 1993, el arquetipo de los «ulemas de la corte» (*ulama al-balat*). Su salafismo ostentoso era sólo una máscara de su hipocresía, de su sumisión a Estados Unidos, una potencia no musulmana, y de sus vicios públicos y privados. Por tanto, debían ser combatidos y eliminados. Frente a los traidores «jequistas», los «salafistas yihadistas» sentían el mismo respeto puntilloso por los Textos Sagrados considerados en su sentido literal, pero lo combinaban con la prioridad acordada a la yihad, cuyo blanco principal era el enemigo por antonomasia de la fe, América. A los predicadores saudíes disidentes Hawali y 'Auda se les tenía en gran estima en este movimiento, que también ilustraron diversos ideólogos cuyos seudónimos aparecían regularmente en los boletines del GIA editados en Londres: el palestino Abu Qatada y el sirio (naturalizado español) Abu Mus'ab, así como el egipcio (naturalizado británico) Mustafá Kamel, llamado Abu Hamza, todos ellos antiguos militantes de la yihad en Afganistán.

Hostiles a los «jequistas», los «salafistas yihadistas» mostraban la misma actitud respecto a los Hermanos Musulmanes, a los que criticaban su excesiva modernidad, que les había conducido a tomarse demasiadas libertades con la letra de los Textos Sagrados. Incluso consideraban sospechoso a Sayyid Qotb, el padre espiritual de la tendencia radical de los Hermanos, e incriminaron su lectura del Corán, Fi-Zilal al-Quran (Bajo la égida del Corán), que consideraban una serie de interpretaciones personales (*ta'wilat*) del autor, que no tenía ninguna formación teológica, y no una glosa canónica (*tafsir*) que gozaba de prestigio. En cuanto a los Hermanos «moderados», que participaban en el juego político de los Estados «impíos», creaban partidos, se presentaban a las elecciones, no hacían más que engañar a los creyentes pro-

porcionando su aval religioso a unos regímenes a los que, por el contrario, había que destruir sin más.[4]

Estas visiones extremas recordaban a uno de los primeros grupos extremistas egipcios, al takfir wa-l hijra ('excomunión y hégira'), cuyo jefe, el agrónomo Shukri Mustafa, fue ahorcado en 1978.[5] Pero Shukri, que declaraba impío (kafir) a todo musulmán que no perteneciera a su secta, no era un «salafista», sino más bien un iluminado que interpretaba a su manera los Textos Sagrados, sin referirse a la tradición ilustrada por Ibn Taimiyya. Además, éste preconizaba la «salida» de la sociedad impía mientras sus adeptos, los «verdaderos creyentes», se hallaran en una situación de inferioridad respecto al Estado, y sólo se enfrentó al poder egipcio a pesar suyo, en unas circunstancias que acabaron siendo fatales para él. Los «salafistas yihadistas», en cambio, consideraban que la situación del mundo musulmán ya estaba lo bastante madura para pasar a la ofensiva y llevar a cabo la yihad, cuando se presentara la ocasión, que conduciría a la proclamación del Estado islámico.

En este sentido, eran también los herederos de otro grupo egipcio, conocido con el nombre de Tanzim al-Yihad ('organización de la yihad'), responsable de la muerte de Sadat en octubre de 1981[6] y de Abdallah Azzam.[7] Con los asesinos del rais tenían

4. Criticando a Sayyid Qotb, Abu Hamza (*Talmi'al Ansar li-sayf al battar* (los seguidores del Profeta pulen el sable afilado), Londres, abril de 1997), le reprocha haber leído el Corán a partir de su cultura moderna, sin ser un exégeta cualificado. Podemos ver en ello un indicio de la transformación que introdujo el «salafismo-yihadismo» en la ideología islamista contemporánea: tanto Qotb como Mawdudi se expresaban de una forma sencilla, fácil de comprender y de reproducir para cualquier persona que supiera leer. En cambio, los militantes ultrarradicales de la década de los noventa, que habían vivido en Afganistán, reintrodujeron la función de autoridad absoluta (e impenetrable para el común de los creyentes) de los jeques y ulemas tradicionales. Los militantes, profundamente fanáticos, ya no tenían por qué comprender los textos; sólo se les pedía que obedecieran de forma ciega las directrices de los ulemas autoproclamados y legitimados por su participación en la yihad afgana.

5. Véanse pp. 117-119. 6. Véanse pp. 119-122. 7. Véanse pp. 221-226.

una filiación personal, porque muchos de los militantes que habían gravitado a su alrededor, después de ser detenidos y procesados en Egipto, se marcharon a los campos de Peshawar a partir de los años 1985-1986, cuando empezaron a liberar a los que habían sido condenados a penas más cortas. Uno de los líderes de los «árabes afganos», el médico Ayman al-Zawahiri, encarnaba esta línea. Intelectualmente, también se hallaban próximos al citado grupo egipcio: contrariamente al iluminado Shukri, los asesinos del presidente habían buscado en la tradición los fundamentos que avalaran sus actos, y evocaron a Ibn Taimiyya para justificar la ejecución del Faraón. Pero estos últimos apenas podían ser calificados de «salafistas», porque su cultura islámica era muy rudimentaria y fragmentaria, como se hizo patente en el opúsculo del ideólogo del grupo, el ingeniero especializado en electricidad, Faraj. Esto les convirtió más tarde en una presa fácil para los ulemas vinculados al poder, que nunca dejaron de reprender paternalmente y más tarde de reeducar a estos mozalbetes «descarriados».

El Tanzim al-Yihad, modelado con la gleba de Egipto, había surgido de sus barrios pobres, pero no tenía ninguna dimensión internacional. Pero, gracias a la obra de Abdallah Azzam, este tipo de experiencia local pudo fecundar a una yihad que se proyectó a escala de toda la Umma y más tarde del universo. El propio Azzam siguió siendo un Hermano Musulmán de obediencia estricta, muy vinculado al *establishment* saudí a favor del cual canalizó el ardor de los militantes islamistas del mundo. Pero sus escritos que, en los años ochenta, cuando la lucha de los muyahidín afganos contra el Ejército Rojo estaba en su momento de apogeo, justificaron una yihad muy precisa y atrajeron a voluntarios sustraídos a la influencia potencial del Irán revolucionario, inscribiéndose también, a la larga, en una ambición planetaria, que fue aún más manifiesta después de 1989, el año de la retirada soviética y del asesinato de Azzam. En opinión de éste, además de Afganistán, todos los países musulmanes «usurpados» por los impíos debían ser objeto de una yihad que les situara de

nuevo bajo la autoridad islámica. Esto afectaba en primer lugar a su Palestina natal, a la Andalucía arrancada del dar el islam, a las Filipinas del Frente de Liberación Moro, y también a las repúblicas musulmanas de la Unión Soviética del momento, vecinas de Afganistán, y a Yemen del Sur, que en aquella época seguía siendo comunista, y particularmente odiado en Riyad. Se mezclaban pues, Estados cuyos gobernantes no eran musulmanes con otros donde el poder estaba en manos de «malos» creyentes, con lo que se corría el riesgo de aumentar hasta el infinito el número de víctimas potenciales. De hecho, esta lista se extendió a principios de los años ochenta a países sobre los que Azzam estaba probablemente poco informado o de los que no se podía prever que se convertirían en frentes de la yihad planetaria que imaginaba: Bosnia, a partir de 1992, Chechenia después de 1995, y el país de su yerno,[8] Argelia, desde el inicio de la guerra civil, a los que añadió Cachemira, sometida a la administración india. Sus discípulos retomaron a su favor los términos que había utilizado Azzam para incitar a los voluntarios extranjeros a participar en la yihad afgana.

Además de esta filiación doctrinal, los «salafistas yihadistas» tenían afinidades con otro movimiento que surgió en la misma época, en la misma región y en el mismo contexto, dentro del Islam indígena: los talibán. Tenían en común la referencia a una interpretación literal de los Textos Sagrados y el uso de la yihad para alcanzar sus objetivos. Pero los talibán, que pertenecían a la escuela hanafita y a la corriente deobandi, no tenían la misma formación doctrinal que los «salafistas» árabes, y procedían exclusivamente de las madrasas tradicionales, a diferencia de estos últimos. Además, su yihad tenía que llevarse a cabo, en primer

8. Bujema'Bunuar, dice Abdallah Anas, uno de los miembros de la corriente «salafista» del FIS, nacido en 1958, participó en la yihad en Afganistán y se casó con una de las hijas de Abdallah Azzam. El ataque del puesto fronterizo argelino de Guemmar, el 28 de noviembre de 1991, considerado como el punto de partida simbólico de la yihad en este país, tuvo lugar dos años (y cuatro días) después del atentado que costó la vida a Abdallah Azzam en Peshawar.

lugar, en su propia sociedad, a la que impusieron un orden moral muy riguroso, y no estaban demasiado interesados por el Estado ni por la política internacional. La promiscuidad entre ambos movimientos, su aparición concomitante, la hospitalidad que los talibán ofrecían en Afganistán a los principales «yihadistas» y el hecho de que algunos de éstos adoptaran su ideología, dejan pendiente la cuestión de cuál de ellos iba a ejercer una mayor influencia sobre el otro.

Los talibán también eran hijos imprevistos de la yihad afgana, el producto de su hibridación con la tradición deobandi.[9] Según ésta, desde su surgimiento en 1867, la yihad no era una prioridad, porque esta corriente de pensamiento había sido creada para que los musulmanes de la India, que en 1857 había cedido el poder a los británicos y se hallaban en minoría respecto a los hindúes, pudieran sobrevivir como comunidad en un entorno desfavorable. Los ulemas deobandis habían multiplicado las fatwas gracias a las cuales sus discípulos seguían meticulosamente las prescripciones de la shari'a a falta de un Estado que las hiciera aplicar. También elaboraron las reglas de un *modus vivendi* en una sociedad no musulmana, donde no era previsible la yihad ni la emigración hacia una tierra islámica. Cuando se creó Paquistán, los ulemas deobandis que ya residían en el territorio del nuevo Estado, o que, procedentes de la India, decidieron establecerse en él, crearon un partido político, la Jamiat-e Ulema-e Islam (Asociación de Ulemas del Islam), JUI, cuyo objetivo primordial era proteger la existencia de su forma particular de vida dentro de un Estado musulmán, que entonces era secular, y de negociar la obtención de fondos para sus madrasas, más que luchar por el poder.[10] Dentro del campo islámico propiamente di-

9. Véase p. 80.

10. El funcionamiento de los partidos de los ulemas recuerda aquí el de los partidos «ultraortodoxos» (haredim) de Israel, Estado fundado un año después del de Paquistán. En ambos casos, los partidos religiosos, que pretendían hacer prevalecer el judaísmo o el Islam de estricta observancia sobre la simple pertenencia que constituía la raíz del nacionalismo israelí o paquistaní, empe-

cho, esto les permitió defender su especificidad frente a la jama'at-e islami fundada por Mawdudi, a la que recriminaban su «modernismo» y la confusión entre religión y política, y frente a sus rivales, los ulemas barelwis, que habían creado la Jamiat-e Ulema-e Paquistan (Asociación de Ulemas de Paquistán), JUP. Sin embargo, su propia fuerza como grupo de presión, apoyados por decenas de miles de alumnos y de diplomados de sus madrasas, les llevó a intervenir activamente en la vida política, luchando contra todo lo que podía perjudicar su concepción del orden islámico: sus primeras víctimas fueron los ahmadis, una secta cuyos discípulos eran considerados apóstatas, y algunos de cuyos miembros detentaban altos cargos. Más tarde, bajo la presidencia de Zia, entre 1977 y 1988, la voluntad del dictador de imponer el Islam sunita hanafita como norma, la recaudación de la limosna legal (*zakat*) directamente de las cuentas bancarias,[11] y la posterior revuelta de los chiítas paquistaníes (de un 15 a un 20 por 100) en julio de 1980, proporcionó un nuevo objetivo al militantismo deobandi: la lucha contra el chiísmo, alentada por la rivalidad saudo-iraní.

Además de la guerra entre Irak e Irán y de la yihad en Afganistán, Paquistán constituía un frente secundario de este conflicto.[12] En 1980, se creó un partido chiíta para preservar la identidad de la comunidad frente a la omnipotencia sunita, después de las amenazas que supuso el cobro automático de la zakat. Llamado Tehrik-e Nifaz-e Fiqh-e Jafria (Movimiento para la Aplicación de la Jurisprudencia Jafarita [chiíta]), dirigido por jóvenes

11. Véase p. 141.

12. Sobre estas cuestiones, véanse los trabajos de Mariam Abu Zahab, en particular «The Regional Dimension of Sectarian Conflicts in Paquistan», coloquio del CERI, París, 7 de diciembre de 1998, todavía no publicado.

zaron a participar en el sistema político para beneficiarse de las subvenciones que el Estado otorgaba a sus escuelas; ulteriormente, participaron en los dos países en las coaliciones en el poder. Véanse pp. 144-146 sobre Paquistán, y nuestra *Revanche de Dieu, op. cit.*, cap. 4, sobre Israel.

clérigos, a partir de 1984 se entusiasmó por la revolución iraní. Obtuvo una notable ayuda de Teherán, lo que provocó inquietud entre los grupos de presión sunitas. Arabia Saudí le consideraba el talón de Aquiles de la yihad que apadrinaba en Afganistán, prodigó su generosidad con las organizaciones que estaban dispuestas a luchar contra los chiítas. El movimiento deobandi se benefició de ello a varios niveles: las acrecentadas dotaciones de sus madrasas le permitieron aumentar su número y su capacidad para acoger a los hijos de familias pobres, rurales o urbanas, a los que ofrecían un pensionado gratuito, y que a su vez podían convertirse en potenciales celotes antichiítas. En 1985, se creó un movimiento de juventud paramilitar deobandi, encabezado por un dirigente de la JUI en Penjab, Haq Nawaz Jhangvi, asesinado en 1990, a los 32 años. Llamado Sipah-e Sahaba-e Paquistan (Los Soldados de los Compañeros del Profeta en Paquistán»),[13] tenía como objetivo declarar «infieles» (kafir) a los chiítas, y no dudó en recurrir a la violencia contra ellos. En esta misma línea, en la década de los noventa surgieron otros dos movimientos todavía más violentos, procedentes del movimiento deobandi: el Lashkar-e Jhangvi (ejército de Jhangvi),[14] en 1994, especializado en el asesinato de chiítas, y el Harakat-ul Ansar (Movimiento de los Partisanos»),[15] en 1993, cuyos militares fueron a hacer la

13. Los Sahaba, compañeros del Profeta, son particularmente venerados por los sunitas piadosos, para quienes su testimonio representaba la máxima autoridad en los primeros tiempos del Islam. De este medio surgieron los califas sucesores de Mahoma, en particular la dinastía oméyada. En cambio, son odiados por los chiítas, que les culpan de la derrota de Ali en el año 657, y de la matanza de Husein y de sus compañeros en Karbala en el año 680. En el contexto paquistaní, la referencia a los compañeros se considera, de entrada, antichiíta.

14. Esta expresión se refiere a Haq Nawaz Jhangvi, uno de estos personajes a medio camino entre el bandidismo y el islamismo ultra. Su apodo «Haq Nawaz Pistol» recuerda al de «Hasan Karaté», famoso en la «República Islámica de Embaba», en Egipto, o al del emir del GIA, «Seif Allah Dja'far» ('Dja'far, espada de Dios').

15. El término *Ansar* designa, en la historia islámica, a los «seguidores» que

yihad en la Cachemira controlada por los indios, que se hizo célebre por decapitar a los soldados hindúes que caían en sus manos, a los que consideraba infieles. Esta aceleración del fanatismo tenía su contrapartida chiíta: el Sipah-e Mohammad Paquistan (Los Soldados del Profeta Mahoma en Paquistán), SMP,[16] creado en 1994, que también tenía en su activo numerosos asesinatos de sunitas.

Este paroxismo de violencia en nombre de la religión no era solamente imputable al contexto regional e internacional, incluso teniendo en cuenta que el maná financiero y militar que cayó sobre la yihad afgana a menudo puso a disposición de los movimientos extremistas unos medios financieros y un armamento pesado que les permitía estar al margen de cualquier legalidad. Era también una consecuencia de la profunda crisis social que atravesaba Paquistán, en particular en el sur de Penjab,[17] donde los hijos de los campesinos pobres sunitas arruinados, en un contexto de explosión demográfica persistente, se veían enfrentados con unos terratenientes mayoritariamente chiítas y a unas estructuras urbanas dominadas por los descendientes de los refugiados que llegaron de la India en 1947, los mohajirs. A diferencia de la jama'at-e islami fundada por Mawdudi, que siguió siendo sobre todo un partido elitista de las clases medias piadosas sin implantación popular, los deobandis encuadraban a una juventud miserable sin ninguna posibilidad de ascenso social, para la que la violencia era la principal forma de expresión en una sociedad bloqueada y profundamente no igualitaria. Las

16. Al igual que el nombre del SSP, el del SMP (del que es una copia) tenía connotaciones polémicas inmediatamente perceptibles: para los militantes chiítas, la defensa del Profeta incluye la de su familia, alejada del poder por los Sahaba, de los que son seguidores los sunitas.

17. Véase Mariam Abu Zahab, «Islamisation de la société ou conflit de classes? Le *Sipah-e Sahaba Paquistan (SSP)* dans le Penjab», *Cemoti*, primavera de 2000.

el Profeta encontró en Medina donde se refugió en el año 632, huyendo de La Meca con sus primeros discípulos, los muhajirun ('emigrados').

madrasas mantenían a sus alumnos, a sus talibán, al abrigo de estas tensiones durante el período de formación, al mismo tiempo que racionalizaban su potencial de violencia transformándola en una yihad contra cualquier persona a la que el maestro designara como kafir, impía, tanto si se trataba de un vecino chiíta, de un soldado indio o de cualquier otro individuo, incluso sunita, al que se consideraba no creyente. Además, la extremada devoción por sus ulemas que sentían los talibán educados durante años entre ellos, en unas condiciones de una gran promiscuidad, casi sin contacto con el mundo que les rodeaba, balbuceando unos textos que se les enseñaban a reverenciar y a aplicar sin comprenderlos, les proporcionaba un espíritu de cuerpo que reducía casi a la nada la expresión de la voluntad individual. En las madrasas más doctrinarias, resultaba fácil convertir en un fanático a un alumno que viviera en estas condiciones.

Después de la guerra del Golfo, el movimiento deobandi radicalizado gozó de dos apoyos que le permitieron aumentar considerablemente su influencia, y que, además del desencadenamiento de la violencia en Penjab y en Cachemira, abrieron la vía a la victoria de los talibán en Afganistán. El mundo del wahabismo saudí, en primer lugar, había salido muy escarmentado del apoyo militar a Irak de la jama'at-e islami paquistaní y del Hezb-i Islami afgano, cuando ambos dispusieron de enormes medios financieros durante una década. El partido deobandi, la JUI, también se había manifestado en contra de la presencia de soldados «impíos» en Arabia, pero había mostrado menos virulencia respecto a la monarquía de Riyad. Además, los ulemas deobandis eran los enemigos íntimos de los pirs, los guías de las cofradías barelwíes, agrupadas en el seno del otro partido religioso, la JUP, cuyo santo patrón estaba enterrado cerca de Bagdad, y que recibía tradicionalmente una ayuda iraquí. Durante la guerra, su principal dirigente que, en los mítines de apoyo a Irak, manifestaba su «amor» por Sadam, creó centros de reclutamiento para ir a luchar en Irak, en los que consiguió enrolar, según decía, a ciento diez mil volunta-

rios.[18] Dado que no podía prescindir de todos los enlaces en el ámbito religioso paquistaní, y se había vuelto muy desconfiado respecto a su antigua favorita, la jama'at-e islami, Riyad escogió el mal menor y se decantó por la JUI, que no estaba vinculada a las redes internacionales de los Hermanos Musulmanes, odiaba a los chiítas y a las cofradías de Irak, y cuya estricta ortodoxia religiosa tenía afinidades con la práctica wahabita. También en Afganistán, el Hezb de Hekmatyar, al margen de su toma de partido a favor de Irak, perdía terreno frente al comandante Masud, y ya no mantenía buenas relaciones con Riyad. Así pues, estaba abierta la vía para que los alumnos afganos de las madrasas deobandis, los talibán, recibieran el apoyo de los saudíes.

El otro respaldo del que gozaban la JUI y los talibán, más sorprendente para los observadores occidentales, fue el del segundo gobierno de Benazir Bhutto—cuyo agraciado rostro salía en portada de muchos semanarios femeninos—, que, sin embargo, alentó un movimiento que encerraba a los mujeres bajo los barrotes del shadri, la versión local del shador. La política policial paquistaní era la responsable de esta actitud, debida a los esfuerzos del Partido Popular Paquistaní de B. Bhutto para romper la coalición de los tres partidos religiosos (JI, JUI y JUP) que habían apoyado a su rival, el jefe de la Liga Musulmana y heredero espiritual del general Zia, Nawaz Sharif. Obligada a abandonar el poder por la presión del ejército, que apoyó a una coalición encabezada por Sharif en 1990, Bhutto resultó de nuevo ganadora en las elecciones de 1993. Había sabido apartar a la mayor parte de los deobandis de su rival y dio importantes cargos de poder a la facción de la JUI que la apoyaba: su jefe, Maulana Fazluz Rahman, por ejemplo, fue nombrado presidente de la Comisión de Asuntos Exteriores del Parlamento.[19] Al mismo tiempo, su gobierno estaba preocupado por la anarquía que reinaba en Afganistán, agravada después de la caída de Kabul, en abril de 1992, que estaba en manos de una coalición inestable de comandantes de los muyahidín y de antiguos partidarios del poder comunista. No tenía ninguna confianza en la política de los servicios secretos del ejército, el ISI, bastión de los seguidores de Zia y de Sharif, que apoyaba al Hezb. En estas circunstancias, su ministro del Interior, el general Babar, a principios de noviembre de 1994, envió un convoy de camiones al Turkmenistán, a través del sudoeste afgano. Interceptado por un comandante de los muyahidín, que pretendían pedir un rescate por él, el convoy fue liberado por varios miles de talibán afganos profusamente armados, llegados oportunamente de las madrasas de las regiones fronterizas paquistaníes. Al día siguiente, se adueñaron de la capital del sur afgano, Kandahar. Kabul cayó en sus manos en septiembre de 1996 y, más tarde, en el otoño de 1998, obligaron a su adversario, el comandante Masud, a replegarse en su feudo del valle del Panshir, junto a la frontera con el Tayikistán, y desde entonces controlaron casi el 85 por 100 del territorio afgano.

La victoria de los talibán fue imputada a una combinación de factores externos e internos, pero que sólo explican parcialmente la dinámica de este nuevo tipo de movimientos islamistas extremistas, surgidos a mediados de los años noventa, producto de la descomposición de la yihad en Afganistán. Varios elementos propicios se inclinaron a su favor y guiaron sus primeros pasos: además de Benazir Bhutto, aliada con el dirigente deobandi Maulana Fazlur Rahman, recibieron el apoyo de la gran mayoría del *establishment* político paquistaní, incluso después de que Nawaz Sharif hubiera recuperado el poder, en noviembre de 1996. En efecto, para Islamabad un Afganistán controlado por los talibán constituía ante todo una buena baza. Los sucesivos gobiernos, que se mantenían en el poder durante unos plazos muy bre-

18. Véase M. Ahmad, «Islamic Fundamentalisms...», en *op. cit.*, p. 166.

19. Véase Ahmed Rashid, «Paquistan and the Taliban», en William Maley (ed.), *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Talibans*, Hurts & Co, Londres, 1998, pp. 72-89. Del mismo autor, puede consultarse la obra *Talibans*, Tauris, Londres, 2000. [Hay trad. cast.: *Los talibán: El Islam, el petróleo y el nuevo «Gran Juego» en Asia Central*, Barcelona, Península, 2001.]

ves en un contexto político inestable, no se preocupaban demasiado en hacer cálculos políticos a largo plazo, que pudieran integrar los efectos negativos. En primer lugar, Paquistán se hallaba en un entorno regional marcado por tres problemáticas importantes: las tensiones recurrentes con la India, jalonadas por incidentes fronterizos, acompañadas por la «yihad de desgaste» que llevaban a cabo los grupos paramilitares islamistas de Cachemira, y avivadas por la rivalidad nuclear con Nueva Delhi, se completaban con una animosidad respecto al Irán chiíta, vinculado a las minorías proclives al mismo que formaban sus correligionarios en el subcontinente y atizaban la desconfianza de Moscú, inquieto por la desestabilización de los antiguos Estados soviéticos (Uzbekistán, Tayikistán y Kirguizistán) que provocaban los movimientos islamistas procedentes del sur. Pero Rabbanni, el jefe del partido afgano jami'at, que controlaba las coaliciones de muyahidín que estuvieron en el poder en Kabul entre 1992 y 1996, se había aproximado a este eje indo-irano-ruso, mientras que el protegido de los servicios de Islamabad, Hekmatyar, no conseguía imponerse. En segundo lugar, el hundimiento del imperio soviético había abierto de nuevo las antiguas vías comerciales del Asia central a los mares cálidos, cerradas por Moscú desde la época zarista. Los hidrocarburos del Turkmenistán,[20] codiciado por un Paquistán superpoblado y desprovisto de fuentes de energía,

20. El proyecto del gasoducto que debía unir el Turkmenistán con la ciudad paquistaní de Multan, en el Penjab, suscitó la codicia de los dos cárteles petroleros: Unocal y Delta (compañías californiana y saudí respectivamente) por una parte, y Bridas (Argentina) por otra. Unocal se convirtió en el embajador más elocuente de los talibán en los círculos dirigentes americanos, y el Departamento de Estado publicó varios comunicados que no eran desfavorables al movimiento cuando éste se adueñó de Kabul el 27 de septiembre de 1996. El proyecto acabó aplazándose, después de las presiones ejercidas en Estados Unidos por los movimientos feministas contra la compañía petrolera, a causa del trato que sufrían las mujeres afganas bajo el yugo de los talibán. También se vio afectado por el descenso del precio de los hidrocarburos a finales de los años noventa, que siguió a la crisis económica asiática, y con la recrudescencia de la

pasaban a través de Afganistán por la ruta en la que los talibán habían liberado al convoy enviado por el general Babar en noviembre de 1994. Para que estas vías fueran practicables, hacía falta que el país estuviera regido por una sola autoridad que garantizara la seguridad de los transportes. Desde el desencadenamiento de la yihad, Afganistán estaba fragmentado en una multitud de feudos dirigidos por comandantes de los muyahidín que hacían pagar un peaje a los viajeros y las mercancías. Pero, a partir de finales de 1994, los talibán fueron gradualmente considerados por el *establishment* político paquistaní como la única fuerza capaz de unificar el territorio con una estrecha vinculación con Islamabad. Éstos, además de su ideología deobandi, que les convertía en enemigos intratables del Irán chiíta, de la India y la Rusia «impías», pertenecían en su mayoría a la etnia pashtú, implantada también en la provincia del noroeste paquistaní, alrededor de Peshawar, y formaban el cuerpo de oficiales del ejército y los servicios especiales. Ello permitía pensar que si el poder estaba en manos de los talibán, se mantendría estrechamente vinculado a Paquistán, y le permitiría adquirir la «profundidad estratégica» necesaria frente a sus tres enemigos regionales.

A estos elementos externos que facilitaron la victoria de los talibán y que se tradujeron por un apoyo logístico y militar, se añadieron otros factores internos: la lasitud de las poblaciones afganas ante la incuria, la corrupción y la inseguridad generalizadas. Éstas alcanzaron unos niveles no superados desde que la caída de Kabul en manos de los muyahidín en 1992 precipitó la dilución de cualquier autoridad, mientras que cada facción bombardeaba los barrios controlados por las otras. Tan sólo en la zona pashtú, los talibán se adueñaron de numerosas localidades sin encontrar ninguna resistencia: llegaban precedidos de una

tensión entre India y Paquistán, a causa de las pruebas nucleares que realizaron los Estados en la primavera de 1998. La rentabilidad del gasoducto, en efecto, sólo estaba garantizada si la India, que tampoco disponía de energía petrolera, se aprovisionaba de él. Sobre estas cuestiones, véase en particular Richard Mackenzie, «The United States and the Taliban» en W. Maley, *op. cit.*, p. 90 y ss.

reputación de integridad moral y, en los medios rurales, su concepción extremadamente rigorista de las relaciones sociales o del enclaustramiento de las mujeres, no sorprendía demasiado a los que seguían las reglas, bastante parecidas, del pashtunwali, las costumbres tribales. En cambio, tuvieron que luchar duramente para ampararse de Kabul (ante la cual fracasaron una primera vez antes de conquistarla definitivamente en septiembre de 1996), así como en otras zonas con predominancia chiíta del oeste, donde se libraron a piadosos asesinatos de «impíos», en particular en Mazar-e Sharif, en 1998. La consecuencia inevitable del celo religioso era lo que les hacía llevar a cabo la yihad, sacrificar su vida en ella, y convertirse, en algunos casos, en mártires, en shuhadas, que tenían abiertas las puertas del paraíso.

Después de que los talibán tomaran la capital, en ésta reinó el orden y desapareció la inseguridad entre los montones de ruinas, fruto de los enfrentamientos entre muyahidín de 1992 a 1996. En contrapartida, los nuevos señores aplicaron la concepción deobandi de la existencia que aprendieron en sus madrasas no sólo a la comunidad de los discípulos que las aceptaban, sino que la impusieron a toda la sociedad.[21] En efecto, estos campesinos que hablaban pashtú consideraban a la población de Kabul, que en su mayoría hablaba el dari y que estaba acostumbrada a los hábitos urbanos modernos desde los años cincuenta, como a una muchedumbre corrompida a la que había que enmendar para hacer reinar la shari'a. Las mujeres iban por las calles cubiertas con el shadri. Como les estaba prohibido trabajar, muchas de ellas, que habían perdido a sus maridos o al que mantenía a la familia en la lucha, mendigaban en la calle, rodeadas de nubes de niños.[22] Delante de los ministerios, cuyos funcionarios

21. Sobre estas cuestiones, véase el artículo de Andreas Rieck, «Afghanistan's Taliban: An Islamic Revolution of the Pashtun», *Orient*, 1/1997, en particular p. 135 y ss., y Mariam Abu Zahab, «Les liens des Taleban avec l'histoire afghane», *Les Nouvelles d'Afghanistan*, núm. 85, julio-septiembre de 1999.

22. Estas impresiones de Kabul bajo el dominio de los talibán proceden de una estancia en la ciudad en abril de 1998.

habían sido enviados a campos de reeducación religiosa, las malas hierbas invadieron las avenidas y los edificios. La cultura deobandi era recia a participar en los asuntos públicos, y tradicionalmente se había dedicado a inculcar a la comunidad el respeto meticuloso de las conminaciones del dogma sin preocuparse del Estado, considerado impío desde la conquista británica de la India en 1857. En Kabul, los talibán, dueños de las instituciones afganas, las vaciaron de su contenido, que sustituyeron por tres funciones: la moral, el comercio y la guerra. La moral, que no era más que la estricta imposición a todos los ciudadanos de las normas deobandis, era competencia del «organismo para el gobierno del bien y la persecución del mal» (que en inglés se traducía por *vice/virtue police*). Llevaba el mismo nombre que el cuerpo similar de Arabia Saudí, formado por célebres mutawi'a,[23] unos jóvenes barbudos de extracción popular, armados con bastones, que hacían observar los horarios de los rezos, el porte del velo en las mujeres y las reglas de comportamiento wahabitas en general. En Afganistán, la noción del mal que había que perseguir era más amplia, porque se flagelaba a los hombres imberbes y a los que llevaban una barba demasiado corta; la televisión, los magnetófonos y la música profana estaban prohibidos; en una palabra, se recreaba el ambiente mental de una madrasa. En los controles de las carreteras de los talibán había una percha donde se enrollaban, como trofeos, las cintas magnéticas de las casetes sustraídas de los automóviles. Pero los espectáculos edificantes no estaban proscritos: los viernes, el gran estadio construido por la Unión Soviética para celebrar en su época el internacionalismo proletario se animaba en ocasión de la flagelación de los bebedores, la ablación de los miembros de los la-

23. La institución de los mutawi'a se remonta a Ibn Abd al Wahhab, el imán que dio su nombre al wahabismo, y que, en cuanto dispuso del poder espiritual sobre el primer Estado saudí (1745-1811), instauró esta «policía religiosa» que controlaba los comportamientos individuales, vigilando y castigando cualquier desviación, y que se aseguraba de que los creyentes acudieran a todos los rezos.

drones y la ejecución de los criminales, que llevaban a cabo las familias de las víctimas, a las que se entregaba una metralleta para realizarla. El Estado no castigaba directamente a los contraventores, lo que era un reflejo de su debilidad; dejaba la ejecución en manos de la comunidad moral de los creyentes, jaleada por un populacho procedente del campo desde 1996 y que se había asentado en la capital, a la que «pashtunizaba» en detrimento de las clases medias que habían recibido una formación en persa y que no pudieron huir.

La segunda función que subsistió en el «Emirato islámico» era el comercio. Los talibán, en un principio, recibieron ayuda financiera de los saudíes, en la época en que los príncipes de la Península llegaban en aviones privados a Kandahar para participar en una partida de caza y que, cuando se iban, dejaban como regalo sus vehículos todo terreno y otros regalos sustanciales.[24] Desde que el país estaba casi totalmente bajo el control de los talibán, se desarrollaron considerablemente los flujos comerciales entre Asia central y Paquistán, el contrabando que se llevaba a cabo desde el puerto franco de Dubayy y el tráfico de heroína[25] destinado a los mercados americano, ruso o europeo, lo que per-

24. Véase A. Rashid, art. cit., p. 76. El autor señala el papel que desempeñó Maulana Fazlur Rahman, dirigente de la JUI y en aquel momento presidente de la comisión de Asuntos Exteriores del Parlamento, en la organización de las cacerías de avutardas de las que gustaban los príncipes saudíes, y que les pusieron en contacto con los talibán. También estableció con éxito relaciones en las capitales europeas y la americana, así como en los países de la Península para darles a conocer.

25. Uno de los aspectos más sorprendentes del viaje al Afganistán de los talibán para el viajero que se iba de Kabul, donde «el orden deobandi» reinaba con mano enérgica, y se dirigía a Paquistán por carretera, era el espectáculo de los campos de adormidera hasta donde alcanzaba la vista, destinados a fabricar heroína para el consumo de los infieles, así como el de la gran cantidad de contrabandistas en el Khyberpass, entre los dos países, llevando a la espalda hasta las «zonas tribales» paquistaníes todo tipo de mercancías (audiovisuales, entre otras) procedentes de Dubayy. Observaciones personales del autor, abril de 1998.

mitía el cobro de peajes que engrosaban las cajas de los «estudiantes de religión», que así gozaban de autonomía financiera respecto a sus padrinos extranjeros y, por tanto, podían enfrentarse con ellos.[26] En el bazar de Kabul, de ambiente medieval, donde se cruzaban en silencio clientes y comerciantes barbudos vestidos con el traje tradicional, las tiendas estaban bien surtidas. Negociantes y transportistas sacaban provecho de un régimen en el que la ligereza del Estado les permitía prosperar sin abrumarles con impuestos y reglamentaciones.

Por último, la guerra era la tercera función del «Emirato islámico», la única que requería un embrión de centralización. Esta función se llevaba a cabo desde Kandahar, donde residía el Dirigente de los Creyentes, el mulá Omar Akhund, al que ningún «impío» había visto nunca. Este antiguo muyahidín, que había perdido un ojo en la lucha contra los soviéticos, se dedicaba a la shura y decidía las ofensivas que había que llevar a cabo para reducir a los grupos rebeldes, daba a conocer sus respuestas a las presiones extranjeras, reiterando en particular las condiciones en que Usama ben Laden y los «salafistas yihadistas» que le rodeaban se beneficiaban de su asilo en Afganistán, a pesar de las reclamaciones saudíes o americanas.

Pero, en realidad, el ejercicio sumario de estas tres funciones no convertía al «Emirato islámico» en un Estado; era más bien una comunidad organizada de acuerdo con las normas deobandis, «hinchada» hasta adquirir las dimensiones de un país en el que se ejercía la coerción moral en su interior, la yihad en sus fronteras, y que extraía sus recursos de los peajes procedentes de los flujos de los negocios, básicamente ilegales, que transitaban por su territorio. En este sentido, el Afganistán de los talibán no podía compararse con la República Islámica de Irán ni con el Su-

26. Así, las presiones de Arabia Saudí para conseguir la expulsión de Usama ben Laden de Afganistán no tuvieron ningún efecto, lo que provocó la ruptura de las relaciones diplomáticas entre ambos países, sin duda la represalia saudí más visible de las que se produjeron en 1999.

dán de Hasan el Turabi. Estos países disponían de una administración perfeccionada, gestionaban racionalmente la islamización autoritaria de su sociedad y se convirtieron en protagonistas del espacio ideológico islámico y del sistema internacional. Nada de esto ocurría con los talibán, que no se proyectaban en el mundo a través de un Estado y que sólo mantenían relaciones diplomáticas con su padrino paquistaní y su principal socio comercial, los Emiratos Árabes Unidos, desde que habían roto sus relaciones con su benefactor saudí. Eran indiferentes a la esfera política que, por el contrario, era objeto de la codicia de los movimientos islamistas surgidos de la filiación de los Hermanos Musulmanes, tanto «moderados» como «radicales», que estaban obsesionados por la conquista del poder. En la ideología deobandi no existía el concepto de ciudad virtuosa; tan sólo se consideraba moral la comunidad, un agregado de creyentes debidamente encorsetados por la masa de fatwas que hacían que cada individuo viviera de acuerdo con la shari'a. La falta de legitimidad del Estado y de la política era también una negación de cualquier noción de ciudadanía y de libertad, que habían sido sustituidas por la creencia y la obediencia.

Resulta difícil prever cómo evolucionará el Afganistán de los talibán. Mientras dure la yihad, mientras haya nuevas promociones de alumnos recién salidos de las madrasas que vayan a matar a los «impíos», el sistema puede perdurar, a cambio de la huida de todos los espíritus libres y de los directivos que siguen viviendo en el país. La Albania de Enver Hodja y la Camboya de Pol Pot son posiblemente la aproximación más probable de su destino, aunque en otro registro ideológico. La extensión de la yihad fuera del territorio afgano constituye otra hipótesis. Ésta ya está en marcha en Cachemira, a través del movimiento paramilitar deobandi creado en 1993, Harakat-ul Ansar, rebautizado como Harakat-ul Mojahedin en 1997, después de que el Departamento de Estado americano lo considerara una organización terrorista. El *establishment* político-militar paquistaní, también en este caso, alienta a estos grupos que reclutan a sus miembros entre la

juventud pobre del Penjab y que permiten llevar a cabo una guerra por poderes contra India. Esta lógica a corto plazo, gracias a la cual las tensiones sociales de una provincia inestable se proyectan sobre un enemigo exterior, con vistas al futuro supone un desafío para el equilibrio fundamental de la propia sociedad paquistaní: ¿Que será de los muyahidín cuando vuelvan de Cachemira? ¿Transformarán la yihad que han llevado a cabo más allá de la frontera en una yihad interior que, después del terrorismo contra los chiítas al que se dedica el Lashkar-e Jhangvi, puede volverse en contra del Estado, dando paso a una «talibanización» de Paquistán? Esto es lo que temen muchos intelectuales de este país.

Sin embargo, el peso de los partidos religiosos en general seguía siendo débil en las elecciones, aunque la JUI y el SSP aumentaron el número de sus votos al formar una paradójica alianza con el partido de B. Bhutto en 1993.[27] El activismo de los grupos más extremistas, que reclutan a sus adeptos entre los «desarraigados», asusta a las clases medias piadosas. Éstas han encontrado en Nawaz Sharif, dirigente de la Liga Islámica y primer ministro (1999) a su líder. Para complacerles, Sharif ha iniciado un proyecto de islamización total de las leyes, activada regularmente, pero las dificultades para aplicarla y la hostilidad de un amplio sector de la magistratura, lo convierte regularmente en caduco. Los jóvenes procedentes de los medios desheredados, que forman la base de reclutamiento de las madrasas y de los movimientos activistas vinculados a ellas, no parecen ser capaces de convertirse en actores políticos autónomos, que puedan expresar intereses sociales precisos, y de formar una coalición, para

27. Para una apreciación de la repercusión global de los partidos islamistas en la vida política paquistaní en los últimos años de la década de los noventa, véase Amélie Blom, «Les partis islamistes à la recherche d'un second souffle», en Christophe Jaffrelot (ed.), *Le Paquistan, carrefour de tensions régionales*, Complexe, Bruselas, 1999, pp. 99-115, y Mumtaz Ahmad, «Revivalism, Islamization, Sectarianism and Violence in Paquistan», en Craig Baxter y Charles Kennedy (eds.), *Paquistan 1997*, Westview, Boulder, 1998.

adueñarse del poder, con grupos burgueses islamistas que se sentirían frustrados con el acceso al sistema. En efecto, como ya han estado ampliamente integrados en los círculos del gobierno, no muestran demasiado interés por las veleidades revolucionarias; más bien, con su apoyo, la juventud pobre es canalizada, a través de la red de las madrasas, hacia los partidos religiosos y sus organizaciones paramilitares, con objetivos que la anquilosan en los antagonismos con los «impíos» chiítas, cristianos, ahmadis o indios. Esto se vuelve en su contra y agota su violencia social, sin que, en última instancia, resulte afectada la jerarquía de poder, a pesar del ruido y del furor espectaculares del islamismo radicalizado de Paquistán. Pero los efectos negativos de la violencia endémica en la imagen del país, que en el extranjero se considera un *rogue State*, acabaron poniendo un plazo a la forma de gobierno de Nawz Sharif, que fue destituido a finales de 1999 por su jefe de estado mayor, el general Musharaf, que no dudó en proclamar que seguía el ejemplo de Ataturk, un signo de que, en los círculos más elevados del poder paquistaní, está teniendo lugar una evolución de la mentalidad en relación a la política de *benign neglegt* que seguía respecto a la yihad.

El hundimiento de la Unión Soviética, precipitado por la derrota del Ejército Rojo en Afganistán, abrió nuevos frentes potenciales al movimiento islamista radical, en particular a los «salafistas yihadistas» con base en Peshawar y Kabul. En el vecino Tayikistán, el nuevo Estado independiente, cuyos dirigentes proceden del antiguo serrallo comunista, fue cuestionado por una oposición armada, con base en el sur del país, en la que el movimiento islámico desempeñó un papel nada despreciable.[28] En la república autónoma caucasiana de Chechenia, situada en los límites de Rusia pero dentro de sus fronteras, la reivindicación independentista, encabezada por un antiguo general soviético, a

28. Sobre esta cuestión, véase en particular *Cemoti*, núm. 18, 1995, «Le Tadjikistan existe-il?», y M.-R. Djalili y F. Grare, *Le Tadjikistan à l'épreuve de l'indépendence*, IUHEI, Ginebra, 1995.

partir de 1995 adquirió el aspecto de una yihad bajo el impulso de un joven dirigente militar, Shamil Basaiev, apoyado por un grupo de luchadores «islamistas profesionales» procedentes de los campos de la frontera paquistano-afgana, bajo el mando de Ibn al Khattab, un «yihadista» que había luchado en el Tayikistán después de que finalizara la yihad afgana.[29] Pero estos enfrentamientos tienen lugar en zonas bastante desconocidas por el resto del mundo, poco propicias para conseguir apoyos y suscitar entusiasmos y, por tanto, con una carga simbólica limitada; por otra parte, las relaciones con la antigua Unión Soviética obstaculizaba, a finales de 1999, cualquier intervención de las demás potencias.

29. Ibn al Khattab, probablemente originario de la península Arábiga, parece ser que decidió ir a Chechenia en 1995 desde Afganistán, con ocho compañeros, después de haber establecido el carácter de yihad de la lucha que se llevaba a cabo en este país contra los rusos. El 16 de abril de 1996 dirigió a cincuenta combatientes que atacaron un convoy militar ruso en retirada y causó muchos muertos, después de lo cual Shamil Basaiev, el dirigente islamista de la resistencia local, le nombró general checheno. Participó también en la sublevación de algunos pueblos daghestaneses, en agosto de 1999, que provocó la nueva ofensiva rusa en Chechenia en la segunda mitad de este año. Sobre la participación de los yihadistas procedentes de Afganistán en este conflicto del que se tiene poca información, véase la entrevista con Ibn al Khattab en *Al Hayat*, 30 de septiembre de 1999, así como la web citada de las «Azzam Brigades» (http://www.azzam.com.) que contiene largos desarrollos sobre la implicación de éstos en Chechenia. Véase en particular la hagiografía del «mártir» egipcio Abu Bakr Aqeedah, caído el 23 de diciembre de 1997, cuyo historial militar se inició en el Alto Egipto, pasó por el jeque Abdel Rahman, y luego prosiguió en Afganistán y Chechenia.

4

LA GUERRA EN BOSNIA Y EL RECHAZO DEL INJERTO DE LA YIHAD

El estallido de la antigua Yugoslavia comunista, a causa de las tensiones nacionalistas entre sus diversos componentes, recordó al mundo la existencia de poblaciones eslavas de confesión musulmana en el centro de Europa, descendientes olvidadas de los convertidos en la época del Imperio otomano durante su expansión hasta los Balcanes a partir del siglo XIV.[1] En marzo de 1992, a la declaración de independencia de Bosnia-Herzegovina, donde vivía la mayor parte de estas poblaciones, mezcladas con serbios y croatas,[2] le siguió inmediatamente una agresión militar de

1. El Imperio otomano conquistó Bosnia en 1463 y Herzegovina en 1482. Ya estaba presente en los Balcanes un siglo antes, sobre todo después de la victoria de la batalla de Kosovo en 1389, llamada del «campo de los mirlos», considerada retrospectivamente por los ortodoxos serbios como el último intento de resistencia de las poblaciones locales frente al invasor, y que se conmemora como tal. En 1989, la celebración del sexto centenario de la batalla de Kosovo que llevó a cabo la Iglesia ortodoxa serbia fue uno de los símbolos de la exaltación de los nacionalismos que condujo a la desagregación de Yugoslavia. Sobre la historia de Bosnia, véase la síntesis reciente de Noël Malcolm, *Bosnia, A Short History*, Papermac, Londres, 1996. Una versión «novelada» de la batalla de Kosovo que permite comprender su carga simbólica contemporánea puede verse en Ismaïl Kadaré, *Trois chants funèbres pour le Kosovo*, Fayard, París, 1997. [Hay trad. cast.: *Tres cantos fúnebres por Kosovo*, Madrid, Alianza, 1999.] Sobre el Islam balcánico en general, nos remitimos a la obra de Alexandre Popovic, *L'islam balkanique*, Otto Hassarowitz, Wiesbaden, 1986.

2. Según el censo de 1991, la República de Bosnia, que todavía formaba parte de Yugoslavia, tenía 4.364.574 habitantes, de los que el 43,7 por 100 se declaraban musulmanes, el 31,4 por 100 serbios, el 17,3 por 100 croatas, el 5,5 por 100 yugoslavos y el 2,1 por 100 «otros». Sobre el significado del término

las milicias serbias contra Sarajevo, capital del nuevo Estado.[3] La guerra duró más de tres años, causó alrededor de ciento cincuenta mil muertos, obligó como mínimo a dos millones de personas a unos desplazamientos forzosos, imputables en general a una «limpieza étnica».[4] En la prensa occidental, esta práctica se ha asimilado con frecuencia a las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo cuando aparecieron las primeras imágenes de los campos donde estaban encerrados unos prisioneros esqueléticos y en cuanto se supo de la existencia de depósitos de cadáveres cuyas víctimas parecía que habían sido asesinadas siguiendo una lógica frecuentemente imputada a una voluntad de genocidio.[5] En el mundo del Islam, donde la mayor parte de la gente descubría también la existencia de Bosnia, las reacciones, a menudo entusiastas con la noticia del surgimiento de un Esta-

3. Se ha convenido en fechar el inicio de la guerra de Bosnia el 6 de abril de 1992, el día en que las milicias serbias sitiaron Sarajevo, y en que la independencia de Bosnia-Herzegovina, proclamada un mes antes, era reconocida por la Comunidad Europea. Al día siguiente, se proclamó una «República Serbia de Bosnia-Herzegovina» en Pale, una pequeña ciudad de los alrededores de Sarajevo.

4. La expresión «limpieza étnica», que pasó a formar parte del lenguaje corriente durante la guerra de la antigua Yugoslavia, designa la expulsión, por la fuerza, fuera de un territorio dado, de las poblaciones que quienes las controlan consideran alógenas. Este fenómeno adquirió una acuidad particular en una región en la que la población consideraba que pertenecía a comunidades diferentes que convivían entre sí desde hacía siglos.

5. La interpretación del conflicto de la antigua Yugoslavia ha dependido en gran parte de su cobertura por parte de la prensa, y de las manipulaciones semánticas de los adversarios con el propósito de conseguir que se apoyara su causa y se demonizara la del enemigo. Sobre la realidad y la extensión de la «limpieza étnica» y del «genocidio», así como sobre el uso de estos términos, nos remitiremos a las observaciones de Xavier Bougarel, *op. cit.*, pp. 11-14.

«musulmanes» considerado como nacionalidad, véase p. 381. Fuente: Xavier Bougarel, *Bosnie, anatomie d'un conflit*, La Découverte, París, 1996, p. 141. La independencia se proclamó el 3 de marzo, después de un referéndum en la que fue aprobada casi por unanimidad por el 63,4 por 100 de los electores inscritos que participaron en la votación (los serbios, que representaban un tercio del electorado, lo boicotearon).

do musulmán en el corazón de Europa, respondían en general a una lectura en términos confesionales de la agresión serbia y de la limpieza étnica. Veían en ellas una forma de cruzada, un holocausto perpetrado por causas religiosas, lo que desencadenó formas específicas de solidaridad musulmana con sus correligionarios reencontrados en los Balcanes.[6] El espacio ideológico islámico, que se había acrecentado simbólicamente en Europa occidental en 1989 con la fatwa contra Salman Rushdie, y en el que se habían creado profundas fisuras a partir de la guerra del Golfo de 1991, se encontraba de pronto agrandado de nuevo hacia el oeste, en este caso en el centro de Europa, y englobaba a poblaciones indígenas y no a inmigrados. Pero, apenas recobrada, esta nueva tierra musulmana parecía correr el peligro de desaparecer a causa de la matanza perpetrada por los serbios, en medio del silencio cómplice del Occidente de los derechos humanos.[7] Los defensores de Irak denunciaron inmediatamente la

6. La primera conferencia destinada a sensibilizar al mundo musulmán sobre la causa de Bosnia y a presentar una lectura islámica de ella tuvo lugar los días 18 y 19 de septiembre de 1992 en la mezquita de Zagreb (edificada en 1987 gracias a las aportaciones económicas saudíes), y contó con la participación de dirigentes del movimiento islamista internacional próximos a los Hermanos Musulmanes. Véase Xavier Bougarel, *Islam et politique en Bosnie-Herzégovine. Le parti de l'Action démocratique*, Tesis doctoral, Institut d'Études Politiques de Paris, 1999, p. 342, pendiente de publicación, con el mismo título, en Presses de Sciences Po, París, 2000. Los ulteriores desarrollos de este capítulo se deben en gran parte al trabajo pionero de Xavier Bougarel, de las que estas líneas sólo son un pequeño eco de su amplitud e interés.

7. Mientras que la mayor parte de los grupos de opinión occidentales adoptaban durante la guerra una actitud hostil hacia Serbia, y las Naciones Unidas, a partir de 1992, tomaban medidas punitivas contra la nueva Yugoslavia (formada por Serbia y Montenegro el 27 de abril de 1992), excluyéndola de su seno, y el Tribunal Penal Internacional de La Haya a su vez inculpaba por crímenes contra la humanidad y genocidio a los principales dirigentes de la «República Serbia de Bosnia», autoproclamada en Pale el 7 de abril de 1992, los medios activistas islamistas presentaron la guerra como un genocidio antimusulmán llevado a cabo por Occidente, que se negaba a aceptar la existencia de un «Estado islámico» en Europa. Según esta lógica, las milicias serbias y Milosevic no eran más que los ejecutantes de un plan de exterminio cuyos verdaderos responsables hacían alarde de lamentar sus «bravuconerías» sin hacer nada concreto para impedir que siguieran produciéndose. Véanse las casetes de vídeo de una de las principales organizaciones humanitarias islámicas, Islamic Relief, citadas por Jérôme Bellion-Jourdan, «Les reseaux transnationaux islamiques en Bosnie-Herzégovine», en Xavier Bougarel y Nathalie Clayer (eds.), *Le nouvel islam balkanique*, Ellipses, París, 2000 (pendiente de publicación).

«doble moral» de los que imponían un embargo a este país y bombardeaban su territorio, y habían «demonizado» a Sadam Husein, pero que sólo imponían penas benignas a la Serbia de Slobodan Milosevic. Se suponía, pues, que la sangre de los musulmanes valía menos que su petróleo. En el campo de los Estados del mundo musulmán que habían participado en la operación «Tormenta del desierto», la solidaridad con Bosnia se convirtió en una causa. Los oponentes islamistas encontraron en ella la materia propicia para la sobrepuja, y acusaron a los regímenes de inercia, de connivencia con Occidente, de una nueva traición de la Umma después de la felonía que supuso la petición de ayuda a la coalición internacional para aplastar a los ejércitos de Bagdad.

Así pues, entre 1992 y 1995, Bosnia se convirtió en el principal reto para el espacio ideológico islámico, después de la extinción de la yihad en Afganistán, con la caída de Kabul en manos de los muyahidín en abril de 1992 (el mismo mes en que las milicias serbias iniciaron las hostilidades en Sarajevo) y la dilución de la intifada en el proceso de paz israelo-palestino. Contrariamente a la guerra civil de Argelia—iniciada también en 1992, pero que al enfrentar a los musulmanes entre ellos, tenía una lisibilidad menos inmediata a escala de la Umma—,[8] la que en-

8. Sobre las reacciones del mundo árabe cuando se inició el conflicto en Bosnia, véase Tarek Mitri, «La Bosnie-Herzégovine et la solidarité du monde arabe et islamique», *Maghreb-Mashrek*, enero de 1993, pp. 123-136, y las crónicas de *MECS*, 1992, pp. 218-220; 1993, p. 109-111; 1994, p. 127; y 1995, pp. 98-100. Sobre la guerra civil en Argelia vista desde Oriente Medio, véase Mohamed El-Oifi, art. cit., Pouvoirs, otoño de 1998.

sangrentó Bosnia permitió la expresión de diversas estrategias de los Estados o de los movimientos de oposición que luchaban por la supremacía dentro del Islam. Al igual que en la década precedente, aparecieron de nuevo los mismos polos recurrentes: Irán, Arabia Saudí, las múltiples tendencias de los movimientos islamistas, desde los Hermanos Musulmanes a los «salafistas yihadistas». Pero el contexto era distinto al de Afganistán. Teherán había perdido el celo revolucionario aguijonado por el ayatolá Jomeini, antes de su muerte; en Riyad, la monarquía estaba fuertemente endeudada después de la guerra del Golfo y minada por una oposición interna; y la yihad era una consigna que en Europa había que manejar con precaución, porque provocaba reacciones virulentas, de las que se aprovechaba la propaganda serbia. La causa bosnia, esencialmente, provocó pues una competencia de baja intensidad entre estas dos capitales y sus círculos de aliados, principalmente a través del padrinazgo de organizaciones humanitarias islámicas, que hicieron irrupción en un ámbito monopolizado hasta entonces por las ONG caritativas occidentales, a las que opusieron sus propias concepciones de la caridad, lo que alimentó una especie de polémica sobre los objetivos de esta actividad. «Yihadistas» de Peshawar y nuevas levas, que se elevaban como máximo a cuatro mil personas[9] fueron a luchar a Bosnia, pero sin conseguir transformar de forma significativa la guerra en una yihad porque, al contrario que en Afganistán, este término no encontró demasiada resonancia entre las poblaciones musulmanas locales. En conjunto, éstas percibían en otros términos la naturaleza del conflicto que las oponía a sus vecinos serbios o croatas.

El Islam bosnio, sin embargo, no había permanecido al margen de las grandes transformaciones que afectaron a esta religión en todo el planeta desde finales de los años sesenta, a pesar de la impregnación de la ideología socialista que había sufrido durante medio siglo y que reinó en la Yugoslavia del mariscal Tito. En 1970, el año en que murió Naser y en que Jomeini publicó *Para un gobierno islámico*, en Sarajevo circulaba bajo mano un texto titulado *Declaración islámica*, en el que se trataban algunas cuestiones cuyo contenido estaba próximo al manifiesto publicado en 1965 por Sayyid Qotb, *Signos de pista.*[10] Su autor, Alija Izetbegovic, había formado parte de la asociación panislamista, influenciada por los Hermanos Musulmanes egipcios, Mladi Musulmani (Jóvenes Musulmanes), creada en 1941, y desmantelada por el poder titista en 1949. Encarcelado por primera vez en 1946 a causa de sus ideas, lo fue de nuevo en la primavera de 1983, después del proceso a trece inculpados acusados de «fundamentalismo islámico», después de la revolución iraní. Siete años más tarde, en marzo de 1990, cuando Yugoslavia empezaba a descomponerse, creó el Partido de Acción Democrática (Stranka Demokratske Akcije: SDA), cuyo nombre original de Partido Musulmán Yugoslavo no había sido aceptado por las autoridades. En noviembre, el SDA consiguió el máximo número de los votos musulmanes en las elecciones para la presidencial colegial de la República Yugoslava de Bosnia-Herzegovina, mientras que los partidos nacionalistas serbio y croata ganaron en sus respectivas comunidades.[11] Izetbegovic, antiguo Joven Musulmán, se convirtió en el primer presidente elegido democráticamente de un país en el que la población, al igual que los serbios y los croatas, estaba sin embargo masivamente laicizada.[12] Izetbegovic

9. Estas evaluaciones, que sólo constituyen una cuestión de magnitud y que se realizaron por los servicios de información americanos y luego transmitidas a la prensa, deben considerarse con reservas, puesto que no se dispone de datos fiables. Hay que añadir varios centenares de guardianes de la Revolución iraníes, la mayoría instructores militares afectados a las fuerzas armadas bosnias y que permanecieron bajo las órdenes de éstas hasta el final del conflicto.

10. Véanse pp. 28-33.

11. A escala de Bosnia, incluidas todas las nacionalidades, el SDA obtuvo el 30,4 por 100, el partido serbio el 25,2 por 100 y el HDZ croata el 15,5 por 100, con la consiguiente victoria de los partidos nacionalistas frente a los cuales los partidos «ciudadanos» sólo consiguieron el 28,9 por 100 de los votos emitidos.

12. Los sondeos realizados en 1990 indicaban que el nivel de religiosidad de los musulmanes era uno de los más bajos de todas las nacionalidades yugos-

supo atraer los sufragios inscribiendo a su partido en el corazón de una identidad nacional enunciada por la pertenencia confesional, en un contexto de exacerbación de los nacionalismos[13] en todo el territorio de una Yugoslavia en plena derelicción.

Sin embargo, la coincidencia electoral entre el mensaje de una corriente panislamista antiguamente constituida pero muy minoritaria y una población poco sensible a esta ideología—tal vez desorientada por la descomposición de Yugoslavia y por la guerra—, no incitó a los dirigentes del SDA a proclamar un Estado islámico ni a aplicar la shari'a, a pesar de las expectativas de los brigadistas de la yihad que habían acudido a Sarajevo a proyectar el fantasma de un nuevo Kabul. Fueron Estados Unidos y, en menor medida, Europa occidental, a través de los acuerdos de Dayton, alcanzados en noviembre y firmados en París en diciembre de 1995, quienes acabaron con los enfrentamientos, a cambio de integrar a Bosnia en el ámbito europeo, lo que se saldó con una renuncia del espacio ideológico islámico sobre su futuro, y la marcha, obligada y forzada, de los «voluntarios» procedentes de Peshawar, de El Cairo o de Teherán.

El fracaso de este injerto fue uno de los primeros signos perceptibles de dos fenómenos característicos de los años noventa. En primer lugar, el alejamiento gradual entre las representaciones del mundo de los islamistas radicales y las poblaciones mu-

13. Tanto los serbios como los croatas llevan apellidos que no hacen ninguna referencia a su confesión pero, en la práctica, se distinguen por la pertenencia de los primeros a la ortodoxia y la de los segundos al catolicismo, que se traduce por la transcripción de su lengua común, el serbo-croata, en caracteres cirílicos para unos y latinos para otros. Estas respectivas fidelidades han llevado, a lo largo de la historia, a un tropismo hacia las Iglesias de Oriente (que pasaron bajo dominio político musulmán), y más tarde hacia Grecia y Rusia en el caso de los serbios, y hacia la Iglesia de Roma y más tarde de Austria-Hungría y Europa occidental en el de los croatas.

---

lavas: tan sólo del 34 al 36 por 100 se declaraban «religiosos», y el 61 por 100 de los jóvenes afirmaron que nunca iban a la mezquita. Véase Xavier Bougarel, «Discours d'un Ramadan de guerre civile», *L'Autre Europe*, núm. 26-27, 1993.

sulmanas, para las que esta utopía había perdido su poder de atracción. Y, en segundo lugar, la elaboración, en estas mismas poblaciones, de un tipo de sociedad democrática musulmana que superaba el modelo islamista y proponía una lectura de la tradición cultural que le permitiera insertarse al mismo nivel en la modernidad sin renegar de sí misma, después de una guerra llena de atrocidades perpetradas en nombre de una concepción cerrada y exclusiva de la identidad.

Para interpretar estos fenómenos, en primer lugar hay que situarlos en la elaboración de la identidad musulmana en Bosnia-Herzegovina desde que ésta fue cuestionada por las victorias militares de Austria-Hungría, que ocupó la provincia sustituyendo al Imperio otomano en 1878, después del Congreso de Berlín. En Bosnia, los eslavos islamizados constituían una minoría dominante, en la que las elites urbanas y terratenientes debían su poder y su posición socioeconómica a su vinculación con Estambul. La ocupación austro-húngara les hizo perder esta preponderancia, al mismo tiempo que los diluía en un conjunto en el que los croatas católicos, apoyados por Viena hasta la Primera Guerra Mundial, y luego los serbios ortodoxos que eran los dueños del reino independiente de Yugoslavia, de 1918 a 1941, detentaban la supremacía política. Esta situación recordaba la de los musulmanes indios que, después de la victoria británica de 1857 sobre el último sultán mogol de Delhi, se encontraron en minoría en un Estado en el que ya no tenía sentido aplicar la shari'a y que, como hemos visto, se vieron confrontados a la cuestión de su identidad religiosa y política. Contrariamente a la India, donde la emigración (hijra) hacia una tierra islámica era una empresa lejana y difícilmente realizable, las elites musulmanas de los Balcanes, más vinculadas a la Puerta Sublime emigraron a Estambul, donde la comunidad de origen bosnio estaba bien representada en el serrallo. No existía ningún equivalente del movimiento deobandi, que construyera un universo comunitario cerrado sobre sí mismo alrededor de la codificación de las prácticas religiosas en su sentido más estricto. En cambio, al igual que en la India, la so-

ciedad bosnia se anquilosó alrededor de comunidades definidas por su pertenencia confesional, que estaban representadas por sus dirigentes ante el Estado de los Habsburgo. Cuando la potencia ocupante celebró unas elecciones, en 1910 en Bosnia y en 1911 en la India, éstas se desarrollaron también siguiendo un modelo censitario y confesional: los electores, definidos por su identidad religiosa, votaban a los notables que representaban a su propia comunidad (musulmana, serbia, croata o judía en un caso, e hindú o musulmana en el otro). Entre 1918 y 1941, en un Estado que en su origen se llamaba el reino de los serbios, los croatas y los eslovenos, la identidad de la población árabe se enfrentaba con un desafío. Si esta comunidad quería existir con la misma categoría que las demás, que disponían de territorios cuya población era más homogénea, tenía que transformarse en una nación. Los musulmanes, que en su mayoría vivían entre las zonas de mayoría croata, en el oeste, y serbia, en el este, estaban atenazados entre los que les consideraban como «croatas islamizados» o como «serbios islamizados», mientras que Bosnia-Herzegovina, en 1929, perdió su autonomía territorial y quedó dividida en cuatro departamentos (*banovinas*). En este contexto en el que la pertenencia confesional tenía cada vez más dificultades para convertirse en una comunidad política, el partido musulmán, Yugoslovenska Muslimanska Organizacija (Organización Musulmana Yugoslava), JMO, creada en 1919, periclitó mientras se desarrollaban otras formas de construcciones identitarias. Además del Partido Comunista, bastante implantado entre los serbios y los croatas, surgió una corriente panislamista política. Para ésta, la pertenencia confesional debía convertirse en un militantismo para reinstaurar la Comunidad de los Creyentes en toda su grandeza, a escala universal. En efecto, en mayor medida que sus colegas árabes,[14] los ulemas bosnios sufrieron una conmoción con la abolición del califato otomano decretada por Atatürk en 1924, porque éste constituía su principal referente: el reis ul ulema ('jefe de los ulemas'), que ejercía la autoridad religiosa suprema era designado con el aval de la autoridad religiosa de Estambul. La joven generación religiosa se volvió entonces hacia los movimientos islamistas surgidos en El Cairo a finales de los años veinte, y en 1936 crearon la asociación al-Hidaje ('la vía recta') y, en marzo de 1941, los Jóvenes Musulmanes.[15] Ésta reclutaba a sus simpatizantes entre la juventud escolarizada y, al igual que los Hermanos egipcios, convirtió el Islam, en su vertiente salafista y depurada, en la forma de organización de la sociedad, con una ideología que se oponía al comunismo y a los fascismos que se propagaban en estos medios.

Durante la invasión nazi, que se produjo al mes siguiente a la creación de los Jóvenes Musulmanes, algunos de sus militantes se unieron a la división SS Handjar (Puñal), una leva reclutada entre los musulmanes bosnios por el mufti de Jerusalén Amin al Huseini, huésped del Tercer Reich.[16] Más tarde, el movimiento de los partisanos dirigido por Tito, secretario general del Partido Comunista, consiguió enrolar a un buen número de reclutas musulmanes a los que ofrecía una escapatoria ante las milicias ustachis (croatas pro nazis) y chetniks (serbios), que se dedicaban a los asesinatos en masa en las zonas que controlaban.[17] Cuando se

14. Contrariamente a los musulmanes árabes, que lamentaban la abolición del califato, pero que no añoraban demasiado el Imperio otomano, al que consideraban despótico y responsable de la decadencia de Oriente Medio, causa de su sometimiento a la colonización europea, los musulmanes de Bosnia, que no podían referirse a ningún pasado islámico preotomano, no tenían con qué alimentar un agravio comparable respecto a un Imperio del que pasaron a formar parte, a pesar suyo, por la conquista austro-húngara de 1878.

15. Véase Xavier Bougarel, «Un courant panislamiste en Bosnie-Herzégovine», en Gilles Kepel (ed.), *Exils et royaumes, op. cit.*, pp. 275-299.

16. Amin al Huseini, mufti de Jerusalén, que era contrario a la creación de un territorio nacional judío en Palestina, y a Gran Bretaña que lo había hecho posible después de la Declaración Balfour en 1917, se pasó al bando hitleriano y dirigió el Instituto Islámico de Berlín. Su función consistía en convertir la hostilidad antisionista en el mundo árabe y musulmán en un apoyo a la política nazi.

17. Durante la Segunda Guerra Mundial, Yugoslavia sufrió, además de la

produjo la Liberación, el régimen comunista disolvió al-Hidaje, que había colaborado con los ocupantes y, en 1949, los Jóvenes Musulmanes fueron también reprimidos y cuatro de sus responsables fueron condenados a la pena capital.

Paradójicamente, la Yugoslavia comunista de Tito sentó las bases de la afirmación de una identidad nacional musulmana, que el SDA supo recuperar. Después de quince años durante los cuales la ideología oficial favoreció un centralismo político y cultural que pretendía aglutinar a todos los componentes del país en una identidad yugoslava y comunista única, la década de los sesenta fue un compás de espera. En esta época se acentuó la dimensión confederal del Estado y se permitieron los debates, aun-

ocupación alemana e italiana y de las acciones de resistencia contra ellas, una guerra civil cuyos principales protagonistas eran los ustachis, los chetniks y los partisanos, cuyo recuerdo permaneció vivo hasta el desencadenamiento de la guerra civil de los años noventa. El movimiento ustachi, a través de la creación de un «Estado de Croacia» pro nazi, el 10 de abril de 1941, que incluía Bosnia-Herzegovina, puso en marcha una política de exterminio de judíos, gitanos y serbios. Los musulmanes, considerados como «croatas de confesión islámica» no fueron perseguidos. El movimiento chetnik, compuesto de resistentes nacionalistas serbios, como represalia, llevó a cabo grandes matanzas de poblaciones croatas y musulmanas. Por último, los partisanos, a las órdenes de Tito, supieron atraer, además de a los comunistas, serbios y croatas, a numerosos musulmanes, considerados, según el modelo soviético, como una etnia que gozaba de un trato particular. El recuerdo de las atrocidades cometidas por los diversos adversarios durante la Segunda Guerra Mundial se reactivó en ocasión del conflicto de los años noventa: en el campo serbio, se recordaron las matanzas perpetradas por los ustachis, y se intentó establecer su filiación con la Croacia independiente de 1991. También se recordó la participación de musulmanes en los pogromos antiserbios y antijudíos. En los campos croata y musulmán, el recuerdo de las matanzas chetniks fue objeto de conmemoraciones, y las milicias serbias a menudo fueron llamadas «chetniks». Como estos últimos a menudo llevaban barba, un elemento que se asociaba a su imagen, los musulmanes bosnios se mantuvieron escrupulosamente imberbes, lo que provocó algunas fricciones con los «yihadistas» barbudos que llegaron a Bosnia en 1992. Sobre estas costumbres, véase A. Popovic, «Les musulmans de Bosnie-Herzégovine: Mise en place d'une guerre civile», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 116-117, marzo, 1997, pp. 91-104.

que limitados, pero que sorprendían en relación con la estricta censura del bloque del Este. En oposición a las demás repúblicas que constituían la Federación Yugoslava, que correspondían a una «nación» (poblada por serbios, croatas, eslovenos, macedonios ...), Bosnia-Herzegovina no era una «nación bosnia», sino que estaba formada por serbios, croatas e «indeterminados», hasta que el censo de 1961 hizo aparecer la denominación de «Musulmanes» en un sentido étnico. A partir de 1968, ésta se convirtió en una nueva «nacionalidad». Los «Musulmanes» (con una eme mayúscula) eran las poblaciones de lengua serbo-croata y de confesión islámica, mientras que los «musulmanes» (con una eme minúscula) eran el conjunto de fieles del Islam, fuera cual fuera su nacionalidad (musulmanes, pero también albaneses de Kosovo, por ejemplo). Esta afirmación secularizada de una identidad nacional basada en la pertenencia confesional recuerda la definición de los musulmanes o los judíos cuando se creó Paquistán en 1947 o Israel en 1948. Esto se produjo en el momento en que la población «musulmana» de Bosnia se convirtió en el primer grupo demográfico de esta república y sus elites formaron parte del aparato político y del mundo económico, y Tito las situó en primera línea para promover la estrategia internacional de Yugoslavia a la cabeza del Movimiento de los No Alineados, que contaba con numerosos países musulmanes, como Egipto o Indonesia.

Los musulmanes constituían la única nación yugoslava sin territorio propio; entre ellos la laicización se desarrolló con tanta rapidez como en las otras nacionalidades pero, sin embargo, sólo contaban con instituciones autónomas en el ámbito religioso. Las instancias políticas, económicas o culturales que existían en el marco de la República de Bosnia-Herzegovina eran todas plurinacionales, y en ellas se mezclaban serbios y croatas. La Comunidad Islámica (Islamska Zajednica), una estructura animada por los ulemas, e interlocutor religioso autorizado del poder, encargado de gestionar las mezquitas y la madrasa de Sarajevo, se dedicó a volver a dar el contenido más piadoso posible a la na-

cionalidad «Musulmana». Este proceso recuerda la acción de los partidos de ulemas y de la jama'at-e islami en las primeras décadas de Paquistán, pero en este caso revestía una amplitud menor. La Comunidad también favorecía la reafirmación de la corriente panislamista reprimida a finales de los años cuarenta: en la *Declaración islámica*, elaborada en 1970 por Alija Izetbegovic como «programa de islamización de los Musulmanes y de las naciones musulmanas» se ponía de manifiesto que su autor era permeable a las nuevas ideas que surgían en el resto del mundo alrededor de los pensadores islamistas.[18] Éstas atraían a estudiantes y alum-

18. Con el exergo: «Nuestro objetivo: la islamización de los musulmanes. Nuestra divisa: creer y luchar», la *Declaración islámica*, «síntesis de las ideas que se oyen por todas partes cada vez con mayor frecuencia y que tienen el mismo valor en todas partes del mundo musulmán», pretendía ser un programa «de acción organizado para ser llevado a la práctica». Este texto breve se componía de tres partes. La primera hacía un balance de las causas «del atraso de los pueblos musulmanes», imputado a la esclerosis de los ulemas (que había provocado que «el Corán haya perdido la autoridad de la Ley» y que sus mandamientos «se hayan disuelto en el ronroneo del texto coránico aprendido de memoria»), así como a la perversión de los «supuestos progresistas occidentales» y de otros «modernistas» que «son una verdadera desgracia en todo el mundo musulmán». El símbolo de los fracasos de estos últimos estaba encarnado, según el autor, por Ataturk, cuyas reformas convirtieron a Turquía en «un país de tercer orden». Para superar estos obstáculos, Izetbegovic «solo ve una única salida: la creación y el aglutinamiento de una nueva *intelligentsia* que piense y se sienta islámica. Esta *intelligentsia* enarbolará luego el estandarte del orden islámico y, junto con las masas musulmanas, se implicará en una acción para implantarlo». A este programa de movilización, que recuerda algunas páginas de *Signes de piste* de Sayyid Qotb, le sigue una segunda parte dedicada al «orden islámico», que supone que existen al mismo tiempo la «comunidad islámica» y «el orden islámico», puesto que todo «auténtico movimiento islámico» es «al mismo tiempo un movimiento político». El resto del texto en general es bastante vago; no hay en él ninguna consideración sobre la forma de instaurar este orden islámico, ni ninguna referencia precisa a la situación de los musulmanes en Yugoslavia. «La renovación islámica no puede empezar sin una revolución religiosa, pero no puede continuar con éxito y realizarse sin una revolución política. Nuestro camino no empieza con la conquista del poder, sino con la conquista de los hombres», observa el autor, mientras que veinte años

nos de la madrasa, procedentes a menudo de los medios rurales y que no pertenecían a las familias de las elites «Musulmanas» de. Sarajevo, que se beneficiaban de la modernización emprendida por el régimen. Así, a partir de la década de los setenta apareció una generación de intelectuales islamistas, con unas características comunes a las de sus correligionarios en el resto de la Umma en esta época: las mismas referencias a pensadores procedentes de los Hermanos, el mismo origen social de los medios recientemente urbanizados, en el momento en que en la población «Musulmana» de Bosnia se producía una expansión demográfica. Pero, al margen de esta *intelligentsia* islamista, no existían otros grupos sociales susceptibles de aglutinarse bajo su égida para

más tarde, su partido, el SDA, se hizo con el poder gracias a su victoria electoral, sin haber realizado ninguna «revolución religiosa» en Bosnia. La tercera parte, «Los problemas del orden islámico en la actualidad», plantea el problema del paso de la movilización religiosa a la lucha política de militantes que deben ser «en primer lugar predicadores y después soldados». «El movimiento islámico debe y puede tomar el poder puesto que es normal y numéricamente fuerte hasta el punto de que puede no sólo destruir el poder existente no islámico sino que también es capaz de construir el nuevo poder islámico», con el fin de llevar a cabo una «revolución islámica» y no un «golpe de Estado islámico». El texto acaba con una referencia crítica al ejemplo paquistaní, creado como «república islámica» en 1948, una «gran esperanza», pero que decepciona al autor por no haber sabido instaurar el «orden islámico». (En 1970, Paquistán, dirigido entre 1958 y 1969 por el general Ayyub Khan, un autócrata modernizador, al que sucedió el general Yahya Khan, acababa de vivir el período más «secular» de su historia, y estaba aterrajado por la oposición de Bengala al Estado, que condujo a la secesión en 1971.) (Sobre las convergencias entre los dos «Islams minoritarios» indio y balcánico, véanse pp. 376-379.) Por último, en la conclusión se da una visión panislamista, que encuentra uno de sus argumentos para la unión política de todos los musulmanes del mundo en el ejemplo de la Comunidad Económica Europea, y considera que la punta de lanza del «movimiento islámico» es la «nueva generación islámica que ha madurado estos últimos años», «nacida en el seno del Islam, criada en medio de la amargura de la derrota y la humillación, y unificada por el nuevo espíritu patriótico». La traducción de la *Declaración islámica* utilizada aquí fue publicada en *Dialogue/Dijalog*, núm. 2-3, septiembre de 1992, suplemento «Dossier yugoslavo: Los textos clave», pp. 35-54.

crear un movimiento comparable a los que existían en aquel momento en Egipto, Paquistán o Malaisia. No existía una burguesía piadosa ni una juventud urbana pobre que, en la República de Bosnia todavía socialista, pudieran integrarse en ellos. Los islamistas bosnios, entre 1970 y 1990, siguieron siendo una corriente intelectual cuyos miembros estaban vinculados entre sí por antiguas relaciones y por vicisitudes comunes, pero no constituían un movimiento social. El mayor revés que sufrieron fue el proceso contra trece de ellos, en la primavera de 1983, en un período en que la victoria de la revolución iraní (febrero de 1979) provocó inquietud, mientras que la muerte de Tito (mayo de 1980) hacía desaparecer la piedra angular del sistema yugoslavo, y daba paso a una competencia entre los nacionalismos que iba a conducir a la explosión del país. Este proceso político, al final del cual Alija Izetbegovic y sus principales coinculpados fueron condenados a varios años de cárcel, acusados de «fundamentalistas», debilitó una tendencia y obstaculizó su expansión más allá de los círculos estudiantiles, pero le proporcionó una legitimidad indiscutible cuando, al final de la década, aparecieron nuevas elites capaces de encarnar el nacionalismo «Musulmán» en medio de las incertidumbres y más tarde de los dramas de la guerra.

La creación del SDA, en marzo de 1990, fue obra de los antiguos condenados de 1983, a cuyo alrededor se agruparon jóvenes imanes, intelectuales islamistas de formación laica y algunas personalidades procedentes del bazar o de los medios de comunicación. Pero este partido surgido de un círculo de intelectuales sin una verdadera implantación en la población consiguió imponerse, gracias al vacío institucional y al desconcierto político de una sociedad que estaba perdiendo rápidamente sus referencias elaboradas después de 1945. El SDA pretendía ser el máximo representante de los Musulmanes que temían tener que pagar el precio de los enfrentamientos entre serbios y croatas, decididos a proclamar Estados independientes y tentados de desmembrar el territorio de Bosnia. Durante los ocho meses que separaron la creación del SDA de la elección de Izetbegovic como

presidente de la República bosnia, éste se convirtió en un partido de masas, gracias al apoyo que le prestaron los notables vinculados a la Liga de los Comunistas, entre los que destacaba Fikret Abdic, director del complejo Agrokomerc, implicado en un escándalo financiero que tuvo una amplia resonancia en 1987, y sin ninguna relación con el movimiento islamista. Su victoria en las elecciones de noviembre de 1990 fue más importante en las regiones rurales y en las ciudades medianas que en Sarajevo, donde las capas urbanizadas eran más receptivas al programa de partidos «ciudadanos», hostiles al nacionalismo, tanto si éste era musulmán, serbio o croata. Pero, en conjunto, los tres partidos nacionalistas victoriosos (SDA, SDS serbio y HDZ croata) se distribuyeron el poder en el seno de una coalición circunstancial en la que los dos últimos componentes fueron atraídos por una dinámica centrífuga que les proyectó hacia Serbia y Croacia.[19]

Así, cuando estalló la guerra en el territorio bosnio, en abril de 1992, al mes siguiente de la proclamación de la Independencia que rechazaron los diputados serbios del SDS, y después de que fuera reconocida por la Comunidad Europea, la «lisibilidad» de la situación, desde un punto de vista «musulmán», era medianamente confusa. Los Musulmanes, cuyos pueblos eran atacados por las milicias serbias, se definían como tales en términos de nacionalidad, y su práctica religiosa era particularmente débil. Sin embargo, el partido que les representaba y por el que habían votado mayoritariamente, el SDA, había surgido de la corriente religiosa de la que el presidente Izetbegovic era el principal ideólogo. Éste, sin embargo, evolucionó desde la *Declaración islámica* de 1970. El libro que publicó en 1988, *El Islam entre el este y el oeste*, al igual que sus ulteriores textos, se distanciaba de las cuestiones más radicales de sus escritos de juventud. La aspiración al Estado islámico daba paso a la exigencia de la democracia, un asunto más apto para atraer a las clases medias urbanas

19. La independencia croata se proclamó en junio de 1991, mientras que las regiones serbias de Bosnia se declaraban autónomas en otoño.

laicizadas que formaban el grueso de los dirigentes y los intelectuales de Sarajevo, que se mostraban reacios respecto a un partido cuyos orígenes les parecían poco claros. A medida que se desarrollaba la guerra, el SDA tuvo cada vez mayor necesidad de estas capas socioculturales, de su capacitación técnica, organizativa, militar. También eran los interlocutores privilegiados de los gobiernos y de los intelectuales occidentales, un intermediario de opinión valioso para promover la imagen de Sarajevo como «capital cultural de Europa», para valorizar la apertura y la tolerancia, y oponerla a la barbarie de las milicias serbias que se dedicaban a la limpieza étnica. Así, en octubre de 1993, los partidos «ciudadanos» participaron en el poder, y Haris Silajdzic fue nombrado primer ministro. Después de que abandonara el gobierno, en enero de 1996, se convirtió en una de las principales figuras de los «demócratas musulmanes», que mantenían una postura crítica respecto al Estado-SDA.

La guerra puso a prueba la definición de la identidad musulmana en Bosnia, entre las concepciones islamistas de una parte de las elites en el poder y la versión secularizada que tenía de ella la mayoría de la sociedad. Los que se dedicaban a la limpieza étnica y las atrocidades que ésta conllevaba, no se preguntaban si sus víctimas eran creyentes o laicas.[20] Tales persecuciones favorecieron, en particular entre algunos desplazados que lo habían perdido todo, la exacerbación de una identidad religiosa según el modelo del islamismo militante. Ésta se expresó mediante la creación, dentro del ejército bosnio, de algunas «brigadas islamistas» que aglutinaba a estos desplazados, donde se respetaban estrictamente las prohibiciones y las prescripciones. El fenómeno no pasó de ser minoritario, a pesar de las exhortaciones que

20. La percepción de una similitud entre «limpieza étnica» y «solución final» fue el origen de la movilización de numerosos intelectuales judíos liberales en el oeste de Europa y Estados Unidos en apoyo de los musulmanes bosnios, a pesar de los esfuerzos de la propaganda serbia (y croata, en menor medida) en describirles como fanáticos que convertirían a una Bosnia islámica en la cabeza de puente de la yihad y del terrorismo en Europa.

le prodigaron tanto algunos dirigentes del SDA como las diversas organizaciones caritativas islámicas extranjeras y los «yihadistas» formados en las constelaciones de Peshawar.

La «solidaridad islámica» con Bosnia, aunque hizo correr mucha tinta en el mundo musulmán, y provocó numerosas declaraciones de principios, fue cogida de imprevisto en el terreno concreto, a causa de una situación en la que las formas de intervención resultaban difíciles y estaban sometidas a las coerciones internacionales, mucho más complejas que la solidaridad con Palestina o Afganistán.[21] A excepción de Irán, los Estados y las organizaciones que pretendían expresarla disponían de pocos enlaces y contactos en la sociedad bosnia, cuyo carácter europeo resultaba nuevo y desconcertante para esta operación.

La Organización de la Conferencia Islámica, el foro adecuado para esta iniciativa, en el que los saudís ejercían una influencia preponderante, se encontraba dividida entre tres tipos de presiones: el activismo iraní, la sobrepuja de los movimientos islamistas oponentes, y las iniciativas incontroladas de los «salafistas yihadistas» que veían en Bosnia un nuevo frente de la guerra santa.

Irán había tejido antiguos ligámenes con los fundadores del SDA: tres de los inculpados en el proceso de 1983 fueron detenidos cuando volvían de uno de los congresos de Teherán para la unidad entre chiítas y sunitas que el régimen jomeinista convocaba entonces cada año contra Irak y Sadam Husein. La revolución iraní, con su carácter moderno e iconoclasta, ejercía una mayor atracción sobre el *establishment* islamista europeo del SDA que el conservadurismo wahabita con sus resabios medievales, su insistencia en el dogma, y todos los aspectos «escleroti-

21. Además, la implicación de los Estados musulmanes contrariaba en ciertos casos la antigua vinculación con la Yugoslavia (que se remontaba a la época titista) del Movimiento de los No Alineados y con las redes que Belgrado conservaba en Indonesia, Libia o Irak. Al mismo tiempo, la solidaridad con la yihad afgana se enfrentó en 1979 con las reticencias de los amigos árabes de la Unión Soviética, véase p. 210.

zados» que había criticado la *Declaración islámica* a partir de 1970. En 1992, Teherán se mostró particularmente activo en el curso de dos conferencias extraordinarias de la OCI sobre Bosnia, celebradas en Estambul en junio y en Djedda en diciembre. En la segunda, en la que participó Izetbegovic, se intentó conseguir el levantamiento del embargo decretado por el Consejo de Seguridad de la ONU sobre las armas con destino a Bosnia[22]—con el argumento de que los serbios disponían de arsenales del antiguo ejército yugoslavo—, pero sin embargo finalizó con unas resoluciones que, aunque expresaban la solidaridad de la organización con Sarajevo, no infringían las de la ONU en este sentido. Ante los radares de la OTAN, resultaba difícil armar a los bosnios, como se había hecho con los afganos. El embargo, en cambio, fue levantado por Irán a partir de la primavera de 1992: las armas eran transportadas por Turquía y el aeropuerto de Zagreb, y se entregaban en la zona bosnia después de que las fuerzas croatas se quedaran con una tercera parte de la carga.[23] Este filón, en un primer momento, se benefició del *bening neglect* del gobierno americano, que veía en él una forma de equilibrar las fuerzas en la antigua Yugoslavia en favor de la federación croato-musulmana. Aunque fue descubierta cuando fueron confiscadas públicamente varias toneladas de armas en un avión iraní en Zagreb, en abril de 1994, lo que motivó una investigación del Congreso americano,[24] sólo fue obstaculizada después de la firma de los acuerdos de Dayton, en diciembre de 1995. Se obligó entonces a abandonar el

22. Resolución del Consejo de Seguridad con fecha del 25 de septiembre de 1991.

23. Véase T. Hunter, «The Embargo that Wasn't: Iran's Arms Shipments into Bosnia», *Jane's Intelligence Review*, núm. 12, 1997.

24. La oposición republicana temía que, con el rodeo de las entregas de armas, Irán se implantara y tuviera enlaces en el corazón de Europa. Véase Ali Reza Bagherzadeh, *Une interprétation paradigmatique de l'ingérence iranienne en Bosnie-Herzégovine*, memoria de DEA, IEP de París, 1999, presentación de debates y su análisis, pp. 11-14.

país a los consejeros e instructores militares iraníes (algunos centenares según las estimaciones más fiables), procedentes del cuerpo de los Guardianes de la Revolución (pasdarans), a causa de la presión americana. Paralelamente a la ayuda militar, la República islámica desarrolló en Bosnia actividades ideológicas, apoyados por algunos dirigentes del SDA, y caritativas, a través de la Sociedad de la Media Luna Roja iraní. Contrariamente a las redes wahabitas, supo dar una imagen de eficacia en la que la dimensión humanitaria contaba tanto como la solidaridad islámica: al final del conflicto, un sondeo que indicaba que el 86 por 100 de los musulmanes bosnios tenían una «opinión favorable»[25] de Irán puso de manifiesto el éxito de esta estrategia, lo que constituyó un motivo de preocupación para Estados Unidos, que hicieron todo lo posible para que fracasara,[26] y para todos los competidores de Teherán en el espacio ideológico islámico internacional.

Frente a esta relativa inercia de la OCI y de los dirigentes de los Estados sunitas, la oposición islamista de todos los países convirtió el apoyo a Bosnia en un caballo de batalla, gracias al cual podía cuestionar la legitimidad religiosa de gobiernos a los que criticaba su pasividad. Así, en Egipto, los Hermanos Musulmanes a partir de 1992 hicieron un llamamiento a la yihad contra los serbios, calcada de la de Afganistán. Para el poder y todos los círculos que relacionaban a los «árabes afganos» que habían regresado al país con el terrorismo que se desarrollaba entonces en el valle del Nilo, resultaba imperativo evitar una nueva ola de agitación, incontrolable, sobre este asunto. El Estado se dedicó entonces a controlar la solidaridad con Bosnia, la limitó a una dimensión estrictamente humanitaria y médica,

25. *Time*, 30 de septiembre de 1996, citado y comentado en A. R. Bagherzadeh, *op. cit.*, p. 38.

26. A causa de las presiones americanas que siguieron a los acuerdos de Dayton, que pusieron esta condición para poner en marcha el programa de asistencia Train and Equip, el viceministro de Defensa bosnio, Hasan Cengic, considerado como una persona próxima a Teherán, tuvo que dimitir.

y reprimió cualquier veleidad de promover una yihad armada.[27]

En Arabia Saudí, donde la legitimidad islámica de la dinastía era cuestionada por una disidencia interna desde el final de la guerra del Golfo y donde se temían las iniciativas de Usama ben Laden así como la competencia iraní, el poder y las instancias religiosas que se hallaban en su órbita abogaron por el armamento de Bosnia, es decir, de una yihad armada, pero temían que ésta fuera controlada por grupos hostiles a Riyad, como acababa de producirse en Afganistán. Fue pues la ayuda humanitaria y material la que desempeñó el papel principal, entre unas iniciativas diplomáticas con pocas consecuencias y una yihad que preferían que se expresara con la pluma y no con la espada. La ayuda estuvo controlada por una rama especializada de la Liga Islámica Mundial, y por un fondo especial gestionado por el príncipe Salmán, gobernador de Riyad, que había hecho lo propio en el caso de Afganistán. A partir de 1992, llegaron a Bosnia alrededor de 150 millones de dólares de asistencia saudí, pública y privada.[28] Además de las organizaciones humanitarias islámicas con base en los principales países de la península Arábiga y de Malaisia, el conflicto atrajo la entrada en escena de asociaciones caritativas que recaudaban fondos entre las poblaciones musulmanas de Europa occidental (en particular en el Reino Unido, donde se beneficiaban del carisma de Yusuf Islam, el antiguo cantante pop convertido, Cat Stevens, que dirigía una de las *charities* más activas, Muslim Aid). En los medios islamistas europeos, la causa de los musulmanes de Bosnia permitió poner en marcha un movimiento de solidaridad que puso en entredicho el monopolio de la ayuda humanitaria de organizaciones occidentales, cristianas o no confesionales, que se suponían que estaban animadas por

27. Véase Imán Farag, «Ces musulmans d'ailleurs: La Bosnie vue d'Égypte», *Maghreb-Mashrek*, 1996, pp. 41-50.

28. Véase J. Bellion-Jourdan, art. cit., y M. Kramer, «The Global Village of Islam», *MECS*, 1992, p. 220.

un espíritu misionero. Fue también la ocasión propicia para intervenir en un ámbito moral por excelencia, que durante los años noventa se convirtió en un reto político importante de las relaciones internacionales, de aglutinar a los musulmanes de Europa como tales y favorecer su reagrupación comunitaria. La especialización islámica de esta causa humanitaria evitó la dilución de sus ayudas en las asociaciones caritativas con una vocación universal. La identidad europea común de los musulmanes bosnios y de los descendientes de paquistaníes, magrebíes o turcos en Inglaterra, Francia y Alemania, al margen de las diferencias entre autóctonos en un caso y convertidos en otro, fue una poderosa motivación utilizada por estas asociaciones. Para algunos militantes, las atrocidades sufridas por los bosnios que, sin embargo, eran europeos «de origen», es decir, rubios con ojos azules, que hablaban la misma lengua y la mayoría de los cuales tenían un comportamiento profundamente laicizado, demostraba la vanidad de cualquier veleidad de asimilación de los musulmanes inmigrados con la cultura dominante de las sociedades del oeste de Europa. En Bosnia, esto no sirvió en absoluto para proteger a los musulmanes; la salvación, por el contrario, residía en una intensificación de la vinculación religiosa y en un fortalecimiento de la comunidad.

Algunas de las organizaciones humanitarias islámicas que trabajaban en Bosnia formaron un Comité de Coordinación (comparable al *Islamic Coordination Council* creado en Peshawar en 1985)[29] bajo la égida saudí, tenían una concepción de la caridad asociada a la da'wa, la propagación de la fe. Esto suscitó numerosas controversias, porque a veces la obtención de las ayudas obligaba a quienes las recibían al cumplimiento de las obligaciones religiosas, entendidas en su acepción más rigurosa. Así, por ejemplo, se extendió el rumor de que las mujeres que no llevaran velo no recibirían ninguna ayuda, que quienes no frecuentaban la mezquita tampoco tenían derecho a ella, etc. Las circuns-

29. Véase p. 222.

tancias de la guerra no permitieron censar con precisión tales hechos, pero ésta fue la reputación que adquirieron dichas asociaciones.

Una forma más radical de propagación de las concepciones intransigentes del Islam fue promovida por los «salafistas yihadistas» que viajaron a Bosnia para llevar a cabo la yihad armada, a pesar de la oposición de sus gobiernos. Según diversas estimaciones, había cerca de dos mil combatientes, muchos de ellos saudíes y originarios de la península Arábiga, que llegaron a Bosnia después de la entrada de los muyahidín en Kabul en abril de 1992. Mientras que los egipcios y los argelinos empezaban a regresar a sus países de origen, donde muchos de ellos iban a tomar parte en las actividades militares de la gama'a islamiyya y del GIA, los que llegaban a Bosnia apenas sabían cómo era un país musulmán europeo, al que consideraban como una nueva parte de la Umma islámica, y en el que se comportaban como en Afganistán.

Uno de los principales dirigentes de los muyahidín de Bosnia fue un personaje estrafalario, el «comandante» Abu Abdel Aziz, llamado «Barbaros» (Barbarroja), a causa de la barba de varios palmos que llevaba y que se teñía (al igual que sus cabellos cuidadosamente peinados) con gena, según una costumbre que se atribuye al Profeta.[30] Antiguo combatiente en Afganistán, Aziz, en 1984, respondió al llamamiento de Abdallah Azzam, y buscó un nuevo terreno para proseguir la yihad después de la caída de Kabul en 1992, dudando entre las Filipinas y Cachemira. «Sólo habían pasado quince días cuando empezó la crisis de Bosnia. Esto confirmó las palabras del Profeta, que la paz y la bendición sean con él: "Ciertamente, la yihad seguirá hasta el día del Juicio". En Bosnia se había iniciado una nueva yihad y allí nos dirigimos para tomar parte en ella, si esto es lo que Alá desea».[31] Se

30. Sobre los debates dogmáticos acerca de la barba, cómo teñirla, en vistas a la yihad, su longitud, etc., véase Mohamed H. Benkheira, *L'Amour de la Loi. Essai sur la normative en islam*, PUF, París, 1997, pp. 80-104, en particular p. 87.

31. Los elementos biográficos y las palabras del comandante «Barbaros»

fue de Afganistán con cuatro «afganos», consideró que el conflicto de Bosnia era una yihad y luego solicitó fatwas a tres ulemas salafistas que ya habían apoyado a Abdallah Azzam en la guerra de Afganistán.[32] Los voluntarios que llegaron a Bosnia y que convirtieron la ciudad de Zenica, de fácil acceso desde Croacia, en su lugar de encuentro, y entraron en combate siguiendo su propia iniciativa, o bien encuadrados en la séptima brigada (islámica) del ejército bosnio, creado en septiembre de 1992. Los conflictos ideológicos que les oponían a los combatientes de origen bosnio condujeron a su integración en el regimiento El Mudzahidun, creado especialmente por ellos en agosto de 1993. «Barbaros» ejercía el mando en esta estructura. Estos «yihadistas» aguerridos, que trajeron con ellos armas pesadas, libraron feroces batallas con las milicias serbias,[33] contra las cuales sus tex-

32. Se trata de Nasir al-din a-Albani (que predicaba la prudencia, dada la desproporción de las fuerzas), y de los dos jeques salafistas próximos al poder saudí Abd al Aziz Ben Baz, que fue mufti del reino, y de Mohamed Ben Otheimin.

33. La web de las Azzam Brigades ofrece diez hagiografías de los «mártires» caídos en Bosnia, así como un relato de batalla que proporciona diversos elementos sobre otros combatientes. Al igual que en Afganistán, Argelia y Egipto, y en el resto del movimiento «salafista yihadista», casi todos tienen un nombre de guerra copiado de los que se usaban en la época del Profeta (Abu [palabra por palabra: 'padre de'], seguido de un nombre, p. e. «Abu Omar», «Abu Saif») y un término que indica su origen nacional o local (p. e. «Abu Khalid al Qatari» [Qatar], «Abu Hamam al Najdi» [Nadj, en Arabia Saudí central]. De los diez «mártires», cinco eran saudíes, dos yemenitas, uno qatari y otro kuwaití (es decir, nueve árabes de la Península) y un egipcio. Por otra parte, en la

son extractos de su entrevista, realizada en agosto de 1994, con la revista *Al Sirat al Mustaqim* (El Camino Recto), núm. 33. Traducción inglesa en la web de la Muslim Students Association de América del norte: http://msanews.mynet.net//MSANEWS/199605/19960509.0.html.

Junto al texto de la entrevista aparece una foto del comandante con su barba flameante, en traje de faena militar. Este personaje fue «descubierto» por la revista *Time*, a la que había concedido una entrevista más breve, en septiembre de 1992. En cambio, la entrevista en la que nos basamos estaba destinada a un público que apoyaba la yihad.

tos de propaganda consideraban que habían conseguido victorias decisivas, y que habían evitado que el Islam fuera aniquilado. No les iban a la zaga en crueldad, y las fotografías de guerreros árabes brandiendo, sonrientes, las cabezas de «cristianos serbios» acabadas de cortar o aplastadas a patadas[34] produjeron tal efecto que el ejército bosnio tuvo que retomar el control de los elementos cuyo celo excesivo les perjudicaba.

Además de su acción militar, utilizaban su «tiempo libre» en propagar entre los musulmanes bosnios su concepción salafista: se dedicaron a «purgar» el Islam local,[35] perturbando las cere-

34. Pueden encontrarse fotografías de este tipo en la web MSANEWS citada anteriormente.

35. El comandante «Barbaros» declaró a este propósito: «Respecto a los bosnios—y no se trata de mi opinión, sino de lo que dicen nuestros hermanos musulmanes—dicen que no se trata de una crisis (*azma*) sino de una bendición (*rahma*). Sin esto, nunca habríamos podido conocer a Alá, que la Gloria sea con Él. Nunca habríamos conocido el camino de la mezquita. Nuestros hombres, nuestras mujeres, nuestros hijos tenían una moral relajada, y a simple vista, no se podía distinguir a un musulmán de un cristiano. Las mujeres musul-

misma web, el relato de la batalla de Tishin, en la Bosnia septentrional, en la que veinticinco «yihadistas» árabes derrotaron a doscientos serbios en diciembre de 1992, al margen de la dimensión heroica y edificante al uso entre los simpatizantes de la causa, proporciona una confirmación de la importancia de la participación de los saudíes en los combates. Estos hombres, antiguos combatientes en Afganistán, eran en su mayoría originarios de La Meca. El principal interés de estos relatos, cuya autenticidad no podemos verificar, reside en que nos ayudan a percibir la imagen que los «yihadistas» querían dar de sí mismos al público de los internautas islamistas anglófonos. Así, los diez «mártires», antes de unirse a la yihad por convicción religiosa, tenían todos ellos un notable historial profesional o social: el kuwaití y el qatari eran antiguos campeones deportivos, el egipcio y uno de los saudíes eran militares de carrera, y uno de los yemenitas, originario de Yemen del sur, un antiguo comunista, había recibido una formación de elite como conductor de tanques en Cuba. Otro saudí, procedente de una familia muy rica, llevaba una vida muy lujosa. Todos escogieron dejar este camino lleno de éxitos en este mundo para servir la causa de la yihad, con toda la experiencia profesional que habían adquirido anteriormente. Véase http://www.azzam.com.

monias de las cofradías que consideraban «desviadas», intentando imponer a las mujeres el velo negro y a los hombres la barba, saqueando cafeterías, etc., trasponiendo así la experiencia afgana a los Balcanes, en particular en la zona de Zenica. Estas acciones, que a veces iban acompañadas de matrimonios «shari'áticos» (no declarados al estado civil) con muchachas bosnias, alimentaron una opinión desfavorable y provocaron reacciones negativas de las que se hizo eco la prensa de los «partidos ciudadanos», algunos intelectuales musulmanes demócratas e incluso ideólogos panaslamistas del SDA.[36] La brigada El Mudzahidun, a la que el presidente Izetbegovic rindió homenaje públicamente el 10 de diciembre de 1995, no sobrevivió a los acuerdos de Dayton, firmados unos días más tarde en París, después de los cuales se pidió a los «voluntarios extranjeros» que abandonaran el territorio de Bosnia-Herzegovina,[37] como con-

36. Véase en la tesis de Xavier Bougarel, *op. cit.*, pp. 357-359, la traducción de textos irónicos sobre el Islam de los «hermanos árabes» y de sus burdos intentos de imponerlo en Bosnia.

37. La retirada de los «yihadistas» árabes se llevó a cabo con dificultad, porque éstos temían ser eliminados en cuanto abandonaran el territorio bosnio para dirigirse al aeropuerto de Zagreb. En marzo de 1996, más de trescientos se fueron de Sarajevo hacia Estambul donde, después de una calurosa acogida del partido islamista turco Refah, fueron «escogidos» por el MIT (los servicios especiales del país): cien se dirigieron a un campo de entrenamiento del norte de Chipre (bajo protectorado turco), mientras que otros doscientos regresaron a Jalalabad, a un campo controlado por Hekmatyar, en espera de un posible traslado a Chechenia. Otros se fueron a Albania, otro frente potencial de la yihad, que fracasó. Véase MSANEWA, *op. cit.*

manas iban vestidas, pero en realidad estaban desnudas ('Ariyat). Pero ahora, alhamdulillah, gracias sean dadas a Alá, nuestras mezquitas están llenas. Nuestras mujeres llevan el hijab completo. Es decir que se cubren totalmente, incluida la cara. Se sienten orgullosas cuando pasean solas con el velo por el mercado o el bazar. Ahora, el hijab completo es algo natural. Y esto, alhamdulillah, se debe a la da'wa [propagación de la fe] a la que nuestros jóvenes, los muyahidín *freelance* [es decir, los que no están encuadrados en el ejército bosnio] se dedican en su tiempo libre» (véase MSANEWS, *op. cit.*).

trapartida a la llegada de los militares americanos que habían acudido para hacer respetar la paz. Para muchos de estos «salafistas yihadistas», esta experiencia resultó muy amarga puesto que la guerra que habían querido convertir en una yihad acabó con una pax americana, en la que, según una lectura de la situación, unos soldados «impíos» ocupaban el territorio de la Comunidad de los Creyentes, como un eco funesto de la llegada masiva de los ejércitos de la coalición internacional a Arabia Saudí cinco años antes. Bosnia fue salvada de la predación serbia, pero a cambio de ser atraída al espacio ideológico europeo, de su «occidentalización», a la inversa de lo que ocurrió en Afganistán. Las concepciones militares y rigoristas del Islam, de la que habían hecho la apología, sólo encontraron eco en pequeñas organizaciones extremistas de jóvenes,[38] y actualmente su presencia se reduce a algunos originarios árabes naturalizados, casados con mujeres bosnias, y que viven en el seno de una «comunidad islámica» en un pueblo aislado del norte del país, que recuerda las experiencias del Darul Arqam de Malaisia o de Shukri Mustafa en Egipto.[39]

El fracaso del injerto de los militantes islamistas radicales en Bosnia no sólo debe imputarse a las torpezas de las ONG humanitarias que aunaban demasiado estrechamente la caridad con la da'wa, ni a la rigidez de los «salafistas yihadistas» que confundieron Zenica con Jalalabad, ni tampoco a la maquinación occidental que estos últimos denunciaron inmediatamente. El fracaso se

38. Principalmente estaban representadas por la Organización de la Juventud Musulmana activa, con base en Zenica, dirigida por A. Pezo, un antiguo inválido de guerra. En junio de 1998, pudimos constatar que el mensual que dirigía, Saff (un término árabe que designa la hilera de los creyentes que rezan alineados en la mezquita), bien impreso, se vendía en las principales mezquitas del país. En Mostar, donde un ulema carismático que mantenía buenas relaciones con la península Arábiga, Saleh Colakovic, creó un centro islámico independiente de la Islamska Zajednica, la Organización de la Juventud Musulmana activa organizó un mitin para el cual se pusieron carteles en toda la parte musulmana de la ciudad.

39. Véanse pp. 115 y 127.

debió en primer lugar a la emergencia, en la sociedad civil, de una puesta en práctica y de una apropiación de la religión en un marco democrático, que en muchos aspectos era similar a la lógica «postislamista» que, a partir de mediados de la década de los noventa, se desarolló en las sociedades de otros países musulmanes, incluido Irán, como veremos más adelante.

En las elecciones celebradas en septiembre de 1996, terminada ya la guerra civil, el SDA consolidó su victoria de 1990, beneficiándose de la victoria moral contra la agresión serbia y del prestigio internacional adquirido por Izetbegovic. Su rival, el Partido para Bosnia-Herzegovina, fundado por el antiguo primer ministro Silajdzic, a pesar del papel primordial que desempeñó en la restauración del Estado a partir del otoño de 1993, sólo obtuvo unos resultados relativamente poco importantes. Las principales críticas contra el partido en el poder se centraron en su acaparamiento del Estado que, según sus adversarios, reproducía el funcionamiento del Partido Comunista de Tito, una parte importante de cuyos antiguos dirigentes se incorporaron al Estado, trasponiendo en él sus costumbres (lo que les valió el apodo de «sandías»: verdes por fuera y rojos por dentro, según el humor local). También se reprochó al SDA el hecho de haber instrumentalizado al Islam para fundamentar su legitimidad, fusionando a los «*M*usulmanes» con los «*m*usulmanes», la identidad nacional con la pertenencia confesional. Pero este acaparamiento incluso de la religión, producto de una derivación populista o unanimista, impidió también la radicalización del mensaje o de la práctica del partido. Éste sólo podía gobernar aglutinando a las clases medias laicas de las ciudades, a los antiguos dirigentes comunistas, poco sensibles a la religión, y a la Bosnia rural, donde seguía viva la piedad de las cofradías, profundamente odiada por los yihadistas árabes. Todos los años, en junio, los dignatarios del SDA presidían la celebración de la Ajvatovica, una peregrinación de origen antiguo, islamizado por las cofradías, y que lejos de cualquier ortodoxia en el sentido en la que entendían los salafistas y los militantes islamistas, preten-

día simbolizar la identidad de la Bosnia musulmana y el pluralismo que se desarrollaba en su seno. En las revistas del partido podían leerse algunos textos que hacían un llamamiento a la reislamización de la sociedad, insistiendo en el orden moral del que el Islam era portador, que recordaban el tono de la *Declaración islámica* de 1970. Pero el propio presidente, sin renegar de sus compromisos de antaño, no dejaba de hacer declaraciones públicas con resabios de realismo político, considerando que la instauración del Estado islámico o cualquier intento de aplicar la shari'a se habrían enfrentado con la oposición de la masa de electores, minando con ello el poder del SDA. Aunque el círculo de los fundadores seguía siendo proclive al islamismo y mantenía el control de los engranajes y de la ideología, la sociedad influyó en el partido, transformándolo, en mayor medida que éste consiguió transformarla a ella, ismalizándola. Más adelante observaremos que dentro del partido islamista turco se produjo un fenómeno bastante parecido, que el paso al poder municipal y más tarde nacional contribuyó en parte a aligerar su doctrina original y a transformarlo en un instrumento de ascenso político para las clases medias piadosas. En Bosnia, los espíritus dogmáticos del partido provocaron la hilaridad lanzando una campaña contra el Papa Noel, un símbolo no islámico. Enes Karic, intelectual musulmán formado en la madrasa de Sarajevo, traductor del Corán, ministro de Cultura durante una época, y actualmente próximo a Silajdzic, resume la situación de una sociedad musulmana bosnia pluralista y democrática en la que nadie puede prevalerse de una autentidad islámica contra otros musulmanes con fines políticos: «Bosnia está en territorio europeo, y resulta fundamental que los musulmanes bosnios hayan aceptado desde hace tiempo y hasta hoy el principio de practicar y de expresar el Islam en la sociedad civil y en un Estado civil». En su opinión, esta religión debe poder desarrollarse en el país sin sufrir «ninguna conminación política sobre lo que debería ser el "buen Islam"», que «no será nunca propiedad de nadie, ni un instrumento en manos de políticos que podían utilizarlo para fines

egoístas o mundanos».[40] Al margen del resabio idealista de estas fórmulas, hay que tener en cuenta el fracaso de un injerto islamista que, en 1992, parecía tener una dinámica internacional pero que, tres años más tarde, fue rechazado por la planta madre bosnia, sin haber dado ningún fruto. En 1995, la gran estación de la yihad estaba acabándose en todas partes. Su derrota en Bosnia sólo fue el preludio de los fracasos argelino y egipcio, que se produjeron dos años más tarde.

40. Enes Karic, «Islam in Contemporary Bosnia», *Islamic Studies*, 36: 2,3 (1997), p. 480.

5

LA SEGUNDA GUERRA DE ARGELIA: LÓGICAS DE LA MATANZA

El año en que se inició el conflicto de Bosnia, se desencadenó en Argelia otra guerra civil en la que la referencia islamista desempeñó un papel central. De 1992 a 1997, unos enfrentamientos de una violencia y de una salvajismo inusitados dividieron al país y causaron más de cien mil muertos, después de un golpe de Estado que interrumpió las elecciones legislativas que iban a dar la victoria al Frente Islámico de Salvación, en enero de 1992. Al margen del combate entre el ejército argelino y los militantes que se atrincheraron en los barrios populares o se fueron al maquis, la guerra apresuró el proceso de fragmentación del movimiento surgido del FIS, enfrentando de una forma cada vez más clara a la burguesía piadosa con la juventud urbana pobre. La primera, que se sentía representada principalmente por la dirección del FIS disuelto, se inclinó por su «brazo armado», el Ejército Islámico de Salvación (AIS) surgido del primero, y más tarde por los partidos islamistas «moderados», en particular el Hamas fundado por Mahfudh Nahnah. El régimen, a medida que consolidaba su victoria militar, a partir de 1995 intentó recuperar gradualmente a esta burguesía piadosa, atrayéndola con las privatizaciones y con el paso a una economía de mercado. La juventud urbana pobre, por su parte, se identificaba ampliamente, en los primeros años de la guerra civil, con la constelación de grupos armados que más tarde tomaron el nombre de Grupo Islámico Armado (GIA). Preconizando una guerra total contra el poder, hostil a cualquier tregua o compromiso, el GIA aglutinó, alrededor de un núcleo de antiguos miembros del Movimiento

Islámico Armado que había dirigido Musfata Buyali entre 1982 y 1987, y a antiguos «árabes afganos» argelinos que habían regresado al país, a un movimiento «salafista yihadista» particularmente violento, aventajó a los grupos fieles al FIS en 1994, y atrajo, además de a numerosos «hitistas», a intelectuales que se habían pasado al maquis. Dirigido por una sucesión de «emires», que no superaban la treintena y que murieron combatiendo, el GIA acabó alejándose de su base popular, exportando el terrorismo a Francia en 1995, y acabando su deriva hacia la violencia con matanzas de población civil en el extrarradio de Argel en otoño de 1997, en el momento en que la AIS proclamaba una «tregua unilateral» con el poder. Su fracaso conllevó el de la juventud miserable radicalizada y el de los intelectuales «salafistas yihadistas» que habían tomado partido a su lado, y privó al movimiento islamista en su conjunto de su componente popular, desmantelada e incapaz de movilizarse como lo había hecho entre 1989 y 1991, proporcionando entonces al FIS la masa crítica que le permitió conquistar la calle y obtener la victoria en las urnas. Por esta razón, el poder argelino conservó el control de la situación política después de la guerra civil, y fue capaz de absorber, poniendo condiciones, a las clases medias piadosas que estaban dispuestas a llegar a un acuerdo con él sin poner en peligro su omnipotencia.

Pero el fracaso de los islamistas argelinos sólo se consumó en 1996-1997, cuando resultó evidente que la estrategia de la yihad había perdido todo el apoyo popular y se había transformado en un terrorismo autodestructivo. Anteriormente, en particular en 1994-1995, la violencia y la inseguridad habían llegado a tal extremo que el Estado ya no podía controlarlas, hasta el punto de que, algunos observadores, en particular de Estados Unidos, parecían prepararse para la llegada del «próximo Estado fundamentalista» en Argelia.[1] En aquel momento, parecían existir mu-

1. Entre otras, esta opinión fue desarrollada por uno de los analistas de la Rand Corporation, Graham Fuller, en un estudio titulado *Algeria: The Next Fundamentalist State?*, Santa Mónica, California, 1995.

chos factores que iban a conducir a aquel resultado: la frustración de la mayoría de los electores que había votado al FIS en diciembre de 1991, la conjunción de dos tradiciones de yihad recientes (una, indígena, la de Buyali, y la de los «afganos» que habían regresado al país), la memoria contrastada de la violencia de la guerra de Independencia con los maquis y el triunfo de los «coroneles» que se adueñaron del poder por la fuerza en 1962 y, por último, la cólera de una juventud demasiado numerosa y decidida a enfrentarse con los «ladrones» que estaban en el poder. Los dirigentes y las oposiciones islamistas de todo el mundo musulmán seguían atentamente la evolución del conflicto argelino; cada campo esperaba sacar provecho para su propia causa de la victoria de sus favoritos. En Egipto, donde una ola de terrorismo afectó en particular el alto valle del Nilo, y la gama'a islamiyya radical intercambiaba mensajes de simpatía con el GIA, se seguía muy de cerca la cuestión argelina. En Francia, donde vivía una numerosa población de origen argelino y donde los vínculos forjados con Argelia después de treinta y dos años de colonización seguían siendo fuertes, la guerra civil superó rápidamente el marco de la política exterior en el Mediterráneo y se convirtió en un reto interno. Después de los asesinatos de algunos franceses en Argelia, seguidos de medidas policiales contra militantes islamistas argelinos en el Hexágono, el GIA traspuso el enfrentamiento al territorio francés, secuestrando un avión de Air France en diciembre de 1994, e iniciando una campaña de atentados durante el verano y el otoño de 1995. Muchas cuestiones sobre las responsabilidades precisas del terrorismo y del embrollo de las manipulaciones que acabaron con la saga sangrienta del GIA siguen sin resolverse. Al perder la guerra en el terreno militar, y después de cometer unas atrocidades sin nombre, el GIA debilitó políticamente al islamismo en su conjunto, en primer lugar en Argelia, pero también en el resto del mundo musulmán, donde tuvo que dedicar mucho tiempo y energía para no ser asimilado a su rama más extremista. Las modalidades del fracaso argelino pusieron al movimiento a la defensiva (a excepción de los grupos más radicales), en un singular contraste con el optimismo ofensivo de la década de los ochenta. Los intelectuales próximos a las clases medias piadosas se vieron obligados a reformular un discurso más adecuado para tranquilizar al cuerpo social, refiriéndose a una exigencia democrática que les distanció de las doctrinas extremistas, pero que, por esta misma razón, agravó las disensiones internas. El drama argelino de los años noventa tuvo, pues, consecuencias importantes fuera del país donde se produjo, y por ello resulta aún más importante analizar con precisión los resortes que lo movieron.

Cuando el proceso electoral se «interrumpió», según el eufemismo usual, el 13 de enero de 1992, diversos pequeños grupos radicales que consideraban impías (*kufr*) las elecciones y la democracia, empezaron a prepararse para la yihad. El punto de partida de ésta fue el ataque sangriento del puesto militar de Guemmar, el 28 de noviembre de 1991, prácticamente dos años después del asesinato de Abdallah Azzam en Peshawar. El jefe del comando, Aisa Masudi, llamado Tayyeb al-Afghani, un antiguo combatiente de Afganistán, fue detenido, juzgado y ejecutado. El atentado, que las autoridades imputaron al FIS para obstaculizar su campaña electoral aunque éste disminitió que tuviera ninguna vinculación con él, fue la primera manifestación visible de la existencia, al margen del partido islamista, de un movimiento «salafista yihadista» que nunca creyó en la conquista del poder a través de las urnas, pero que esperó las circunstancias propicias para desencadenar la lucha armada. Según uno de los antiguos combatientes de Afganistán que había participado en la fundación del GIA, en efecto, la idea de crear un grupo que se adueñara del poder gracias a la yihad surgió a finales de 1989, cuando fueron liberados los dirigentes encarcelados del antiguo Movimiento Islámico Armado de Buyali. Pero el espectacular desarrollo del FIS, y el éxito de su movilización hasta la «huelga insurreccional» de junio de 1991, crearon un ambiente que parecía propicio para que el movimiento islamista alcanzara una victoria política, y no daba ninguna credibilidad a la proclama-

ción de la yihad. Sólo cuando Madani y Benhadj fueron detenidos después de la huelga, un signo de que el régimen estaba determinado a utilizar la fuerza para mantener el control de la situación, los grupos armados decidieron pasar públicamente a la acción con el atentado de Guemmar. Consideraban que se daban las condiciones para la yihad, porque entonces ya había suficientes militantes desencantados por la estrategia electoral del partido, dispuestos a participar en operaciones militares.[2] Esta corriente «yihadista» de hecho estaba compuesta por núcleos diversos, con rivalidades doctrinales y personales y distintos niveles de experiencia. En su seno había dos tendencias principales: los antiguos militantes del MIA de Buyali, entre ellos Abdelkader Shebuti, Mansuri Meliani, Ezzedin Baa, y los veteranos de Afganistán, como Qari Said, Tayyed al Afghani o Dja'far al Afghani,[3] que fue «emir» del GIA entre agosto de 1993 y febrero de 1994. A éstos se añadían los disidentes del FIS, como Said Mekhlufi, antiguo oficial del ejército argelino y más tarde redactor en jefe del órgano del partido, autor en 1991 de un *Tratado de desobediencia civil* que preconizaba el recurso a la violencia, y que fue expulsado en el congreso de Batna en julio del mismo año. Por último, se sumaron a ellos jóvenes sin experiencia en la acción o el militantismo, que fueron cada vez más numerosos a partir de 1992. A estos distintos perfiles se añadían las divergencias culturales: la corriente «salafita yihadista», que se formó en Afganistán, se fundió sin problemas con la ideología bastante próxima, aunque poco elaborada, de los antiguos discípulos de Buyali, y se convirtió en la principal fuente de los textos y proclamaciones del GIA. Pero surgieron también otras tendencias: los «qotbistas» (discípulos de Sayyid Qotb),[4] que rechazaban el salafismo; los «takfiris»,[5] que consideraban que el conjunto de la sociedad

2. Véase la entrevista con un dirigente «afgano», que participó en la creación del GIA, en *Al Ansar* (publicación de los «partidarios de la yihad en Argelia y en el mundo» y que fue portavoz del GIA en el extranjero, creada en julio de 1993), núm. 17, noviembre de 1993, citada por Camille al-Tawil en *Al haraka al islamiyya al musallaha fi-l jazaïr/man «al inqadh» ila «al jama'a»* (»El movimiento islámico armado en Argelia: del FIS al GIA»), Dar al Nahar, Beirut, 1998, pp. 84-85. Esta obra, escrita por el periodista libanés que cubría la información sobre Argelia para el periódico *Al Hayat* en Londres, es la fuente más exhaustiva que existe actualmente sobre el movimiento armado argelino entre 1922 y 1997, gracias al gran número de fuentes escritas y audiovisuales a las que el autor tuvo un acceso privilegiado. También pueden encontrarse elementos precisos basados en documentos recopilados en Bélgica, en el artículo de Alain Grignard, «La littérature politique du GIA algérien des origines à Djamal Zituni. Esquisse d'une analyse», en F. Dassetto (ed.), *Facettes de l'islam belge*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, 1996, pp. 69-95.

3. «Al Afghani» era un apodo que adoptaron con frecuencia los antiguos combatientes de la yihad en Afganistán (sin que denotara ninguna relación de parentesco).

4. La denominación de «qobtista» procedía de los enemigos de un grupo de antiguos combatientes «afganos», dirigido por el doctor Ahmed el Wad, que utilizaban conceptos extraídos de la obra de Qotb, como la jahiliyya y la hakimiyya (véase p. 29-32) para comprender el mundo contemporáneo, unas innovaciones que los «salafistas» consideraban elucubraciones no canónicas y perniciosas. Ahmed el Wad, en otoño de 1992, encabezó durante un breve período el movimiento armado que más tarde se denominó GIA, antes de ser detenido. Murió durante el motín de la cárcel de Sirkaji, en Argel, en febrero de 1995. Véase C. al-Tawil, *op. cit.*, p. 65, y una crítica de los que idolatraban a Sayyid Qotb en el texto de Abu Hamza al-Misri, *Talmi'al Ansar li'l seif al battar* («Los partidarios pulen *El sable afilado*»), Londres, marzo de 1997, pp. 20-21.

5. Esta corriente, cuyo sobrenombre procedía del grupo al takfir wa-l hijra (Excomunión y Hégira), apareció en Egipto en los años setenta, y fue dirigido por Shukri Mustafa (véanse pp. 115-117). Estaba compuesto básicamente por antiguos combatientes de Afganistán, agrupados alrededor del doctor Ahmed Bu 'Amara, llamado «el paquistaní». Al excomulgar a toda la sociedad excepto a sus propios adeptos, perjudicaba a la yihad al restringir la base potencial de reclutamiento. Fue violentamente combatido por los «salafistas yihadistas» por esta razón, y acusado con frecuencia de «takfirismo» (excomunión de la sociedad) cuando tuvieron lugar las liquidaciones y las purgas en el GIA a partir de 1995. El último comunicado que se conoce del «emir» Antar Zuabri, publicado el 26 de septiembre de 1997 por *Al Ansar*, justificó las matanzas de aquel mes en nombre del *kufr al mujtama'* («excomunión de la sociedad, que se consideraba impía»), con lo que puso de manifiesto la inclinación del GIA por el «takfirismo» al final de su existencia, como veremos más adelante. Véase C. al-Tawil, *op. cit.*, pp. 280-283.

era impía y la excomulgaron; los «jazaristas» (o «argelianistas»),[6] una asociación de intelectuales tecnócratas que se decantaron por la violencia y se fusionaron con el GIA en mayo de 1994. El carácter de constelación de los grupos armados se debía en gran parte a su fragmentación ideológica, lo que impidió su unificación operativa y proporcionó los argumentos necesarios para las purgas y las liquidaciones que tuvieron lugar a partir de 1995.

Este movimiento dispar y muy minoritario fue propulsado al primer plano con la interrupción de las elecciones de enero de 1992, a la que le siguió la detención de la mayor parte de los dirigentes del FIS y la disolución del partido. Los clandestinos vieron en ello una justificación de su estrategia; al mismo tiempo, se les unieron numerosos jóvenes que «se iban al maquis» para evitar la represión. En febrero, un grupo armado atacó la sede del almirantazgo de Argel, asesinó a policías, y los enfrentamientos regulares que tenían lugar después del rezo de los viernes se saldaron con decenas de muertos en todo el país. En agosto, el poder imputó a los islamistas un atentado espectacular y mortífero en el aeropuerto de Argel, mientras que los simpatizantes del movimiento sólo vieron en ello una provocación. Pero en 1992 hubo una relativa calma, en relación al desencadenamiento de la violencia que caracterizó los cinco años siguientes: la dirección del FIS fue desmantelada, y se mostró incapaz de organizar a sus militantes y electores, sin saber qué estrategia seguir. La movilización que se desencadenaba todas las semanas a la salida del rezo de los viernes, cuyos instigadores parecerían esperar que se produjera un efecto de bola de nieve como el que tuvo lugar en Irán en 1978 bajo la égida del ayatolá Jomeini,[7] fue quebrantada por la determinación de una jerarquía militar que en aquel momento pareció que controlaba la situación, y que detuvo a más

6. Sobre los «jazaristas» que entraron en el FIS en el congreso de Batna en julio de 1991, véase p. 282. Su líder era Lunes Belkacem, llamado Mohamed Said, que entró a formar parte del GIA en mayo de 1994, y fue eliminado en noviembre de 1995. 7. Véanse más arriba, pp. 156-161.

de cuarenta mil personas, que fueron inmediatamente enviadas al Sáhara. Esta relegación masiva tuvo el efecto contrario al que esperaba el poder: simpatizantes y militantes reforzaron y radicalizaron las convicciones de los detenidos que, cuando fueron liberados (a partir del verano de 1992) disponían de una escogida base de reclutamiento para los grupos armados.[8] El desconcierto del FIS se manifestó con el estallido de sus estructuras de decisión; dirigido en el interior por una «célula de crisis» secreta, inmediatamente dominada por Abdrrazaq Redjem, próximo a Mohamed Said, el jefe de los «jazaristas», disponía de dos representaciones en el extranjero: su «delegación parlamentaria», animada por Anuar Haddam, también «jazarista», y una instancia dirigida por Rabah Kebir, afincado en Alemania, que se proclamaba seguidor de Abbasi Madani. Sólo se unificaron (temporalmente) en septiembre de 1993, después de que se creara, en Tirana, Albania, la Instancia Ejecutiva del FIS en el Extranjero (IEFE), que se suponía que ejercía una representación única. Contrariamente a la situación iraní, donde en 1978 se impuso Jomeini, aglutinando bajo su mando a grupos sociales diferentes, cuyas divergencias había acallado con un discurso islamista revolucionario único, el FIS de 1992 fue quebrantado por la represión. Las clases medias piadosas a las que había atraído se encontraban entonces desorientadas y marginadas en cuanto a su

8. Estos arrestos masivos permitieron al poder tomarse un respiro en 1992, desmantelando las redes del FIS y haciendo fracasar su estrategia de movilización revolucionaria. Pero los militantes más aguerridos y mejor formados se encargaron de organizar los campos, desprovistos de todo, donde reclutaron para la lucha armada a numerosos jóvenes, sublevados por el trato que recibían y que a partir de entonces sólo vieron en el Estado el rostro de la represión; cuando fueron liberados a finales de 1992 se fueron al maquis. Véase, entre otros, el testimonio de un exprisionero de los campos que participó en la yihad en el periódico argelino *Liberté* del 12 de septiembre de 1999. En el Egipto naserista, la confinación de los Hermanos Musulmanes a los campos del desierto, en unas condiciones durísimas, desempeñó un papel importante en la radicalización del movimiento islamista. Fue allí donde Sayyid Qotb escribió su manifiesto *Signos de pista*, y donde nació el movimiento «takfiri». Véanse pp. 33 y 117.

expresión política, y gradualmente tomaron la iniciativa los grupos violentos, en los que la juventud urbana pobre tuvo un peso decisivo cuando la guerra civil entró en su fase activa, en la primavera de 1993.

Mientras la dirección del FIS se fragmentaba y perdía el control de la situación (lo que daba al poder la ilusión de una victoria fácil), los grupos armados, por el contrario, hacían un esfuerzo para coordinarse. En marzo de 1992, A. Shebuti y E. Baa, antiguos miembros del MIA de Buyali, y S. Mekhlufi, miembro fundador del FIS, salafistas que se convencieron muy pronto de la necesidad de iniciar la yihad, crearon el Movimiento del Estado Islámico (MEI), implantado en el maquis, en particular cerca de Lakhdaria, al sudeste de la capital, que atrajo a algunos militantes del FIS disuelto aquel mismo mes. Simultáneamente, Mansuri Meliani, también un antiguo adjunto de Buyali, formó su propio núcleo, al que se añadieron «afganos» y militantes urbanos muy jóvenes, al que se imputaron los atentados del almirantazgo en febrero y del aeropuerto en agosto. Detenido en julio (fue ejecutado en agosto de 1993), Meliani fue sustituido por Mohammed Allah, llamado Moh Leveilley (su apodo se refería al barrio popular de Argel donde vivía), que se hizo célebre como guerrillero urbano. Los días 31 de agosto y 1 de septiembre de 1992 tuvo lugar una reunión en Tamesguida para unificar a todos esos grupos bajo la autoridad de Shebuti, que fracasó al ser interrumpida por los soldados, que mataron a Moh Leveilley. Su sucesor, Abdelhaq Layada, un antiguo carrocero originario de un barrio popular de Argel, Baraki, que descubrió el Islam en ocasión de la sublevación de octubre de 1988, fue quien dio el paso decisivo: la fundación del GIA, en octubre de 1992, formado por tres pequeños grupos.

A finales de 1992, el movimiento armado estaba pues dividido en dos tendencias principales. El MEI de Shebuti, apodado el «general» (liwa'), bien organizado y estructurado, que privilegiaba una yihad a largo plazo basándose en la constitución de un

maquis, que se inscribía en la línea de la guerra de Independencia y de la epopeya de Buyali. Su lucha se dirigía en primer lugar contra el Estado y sus representantes. En enero de 1993, Ali Benhadj promulgó una fatwa desde la cárcel, respaldada por el número dos del partido disuelto. Layada, por su parte, privilegiaba, junto con el GIA, la acción inmediata, con ataques al enemigo para desestabilizarle y crear así una situación de inseguridad generalizada. Era muy crítico respecto al FIS, y declaraba «impíos» a sus dirigentes porque se negaron a tomar las armas con el pretexto de que estaban en contra de la violencia. En sus tomas de postura iniciales, el primer «emir» del GIA amenazó también a los periodistas «nietos de Francia» y a las familias de los militares, una amenaza que se llevó a cabo unos meses más tarde, a partir de la primavera de 1993. En una «entrevista» publicada por el boletín *Al shahada*[9] (La Profesión de Fe) en marzo de 1993, Layada inscribía su movimiento en la historia contemporánea, lo que le permitía disponer de una filiación ideológica. En su opinión, «el mayor drama que ha vivido la Comunidad de los Creyentes en nuestra época es la caída del califato [en 1924]»; la jama'at-e islami paquistaní o los Hermanos Musulmanes hicieron bien en luchar contra «las ideas de la jahiliyya» y en establecer el Estado islámico, pero el balance de los últimos setenta años no es muy positivo. Los «impíos» han conseguido mantenerse en el poder en todas partes, porque estos movimientos han dudado en proclamar la yihad y en tomar las armas. En cambio, «la experiencia islámica que ha seguido el camino de la yihad, que ha alcanzado muchos de sus objetivos y ha proporcionado abundantes enseñanzas estratégicas en todo el mundo es la experiencia afgana». En Argelia, donde los enemigos del Islam formados por

9. Publicada en Estocolmo por islamistas argelinos próximos al GIA, *Al shahada* sacó su primer número en noviembre de 1992. Resulta difícil saber en qué medida la «entrevista» con el emir transcribe sus palabras, o es producto de una elaboración colectiva. La claridad de la demostración, la visión histórica, las referencias mencionadas hacen pensar más bien en la intervención de intelectuales del movimiento.

Francia se adueñaron del poder y consiguieron la Independencia, algunos predicadores[10] han mantenido encendida la antorcha de la resistencia, hasta que apareció «el mártir Buyali, que tomó conciencia de que el camino para elevar la palabra de Alá pasaba por la vía de la yihad, pero se quedó aislado porque los predicadores vivían en sueños, en un espejismo y eran muy ingenuos intelectual y operativamente». Más tarde surgió el FIS, cuyos objetivos eran buenos, pero su estrategia fue destrozada por las fuerzas impías. Por esta razón, ha llegado la hora de la yihad, para cuyo lanzamiento «el GIA ha reunido las pruebas necesarias de acuerdo con la shari'a». Layada se sorprendía de que «los que habían emitido fatwas para proclamar que la yihad constituía una obligación para todos (*fard 'ayn*) en Afganistán,[11] no hagan lo mismo en Argelia y en los demás países musulmanes cuando las bases que permitieron la emisión de las fatwas son las mismas». Después de una fase de preparación, seguida de la unificación de los primeros núcleos yihadistas[12] en el GIA, Layada proyectó unir bajo su dirección a todos los militantes armados «sobre una base intelectual única: seguir la vía del sunismo ortodoxo tal como lo entendían los piadosos antepasados».[13] El «emir», que se proclamaba también seguidor de Oswald Spengler para poner de manifiesto «el declive de Occidente» y de Bertrand Rusell para decir que «el papel del hombre blanco se

10. Layada cita a cuatro pensadores islámicos argelinos: los jeques Mishab, Abdelatif Soltani, al'Arbaui (antiguos miembros de la Asociación de ulemas argelinos que mantuvieron una actitud de oposición al régimen después de 1962), y el pensador reformista Malek Bennabi (1905-1973).

11. Sobre la proclamación de la yihad en Afganistán como «una obligación de todos» (*fard 'ayn*), a instigación de Abdallah Azza, véanse pp. 222-223. El autor parece lamentar que el importante apoyo que recibió la yihad afgana, procedente sobre todo de la península Arábiga, no tuviera su equivalente en el caso de la lucha de los grupos armados argelinos.

12. El autor precisa que el GIA fue el resultado de «la unión del grupo de Mansuri Meliani, del doctor Abu Ahmed [Ahmed el Wad] y de Moh Leveilley».

13. La expresión árabe que utiliza Layada se refiere al salafismo en su acepción rigorista (*ittiba'minhaj ahl al sunna wa'l jama'a wa fahm al salf al salih*).

ha acabado»,[14] preconizaba el establecimiento del califato en Argelia, gracias a la guerra. Dividía a los movimientos islamistas existentes en dos categorías: respecto a los que «se inclinan por el poder impío», decimos: «Somos inocentes [en cuanto a su sangre], porque el juicio de Alá en este sentido es claro, cuando el más Grande dice: «Aquel de entre vosotros que les jure fidelidad, es uno de los suyos».[15] Y, por otra, a los que no son aliados del poder, les decimos: «¿A qué esperáis para uniros a la caravana de la yihad?».[16] Por último, abogando por la unidad de los luchadores,

14. Estas referencias fragmentarias a autores occidentales cuyo pensamiento se utilizó para confirmar el declive de su propia civilización eran frecuentes en la literatura islamista. Resulta difícil saber si el carrocero Layada conocía los nombres de Oswald Spengler (autor del célebre ensayo titulado *La decadencia de Occidente*), y del filósofo y matemático Bertrand Russell, o bien eran el resultado de una interpolación de los editores de al shahada.

15. Corán, V (La mesa servida), 51. «Vosotros, que creéis, no mantengáis una relación protectora respecto a los judíos o los cristianos. ¡Que lo hagan entre ellos! *Aquel de vosotros que establezca este tipo de relación, en consecuencia será uno de los suyos*» (trad. francesa de Jacques Berque, *op. cit.*). Otras traducciones más próximas al movimiento islamista, como la del profesor Hamidullah, hacen una lectura de este versículo como una prohibición de entablar amistad con los judíos o los cristianos. El fragmento citado aquí—del que proponemos una traducción más simple—asimila implícitamente a los judíos y a los cristianos con los gobernantes «impíos». Otro fragmento de un significado similar («Ellos son de los suyos»: *hum manhum*) se usaba con frecuencia en los textos del GIA, para justificar la «responsabilidad colectiva» de todos los que se suponía que ayudaban al poder, o incluso que no participaban en la lucha armada. Esta cita fue usada para justificar los asesinatos de mujeres y niños en 1997 (véase Abu Hamza, *Talmi', op. cit.*). La expresión «somos inocentes» significa que es lícito verter la sangre de las personas que lo merecen. Hay que observar que la cita del versículo V, 51 en el texto de la entrevista contiene un error de léxico (*fa huwa man hum en vez de fa innahu man hum*), que no cambia el sentido, pero que pone en entredicho la sacralidad del texto coránico, y denota que el autor de la entrevista (o sus redactores) poseía una cultura islámica que tenía mucho que desear, a pesar de identificarse con el salafismo más ortodoxo.

16. La expresión «unirse a la caravana de la yihad» se remite al título de una de las obras de Abdallah Azzam sobre este asunto, *¡Únete a la caravana!* Véase p. 224, nota 34.

Layada quería evitar las disensiones que, en el momento en que apareció el texto, en marzo de 1993,[17] habían transformado la victoria de los muyahidín afganos sobre el Ejército Rojo en una guerra fraticida.[18]

Esta entrevista—tanto si Layada fue efectivamente su autor o si fue «reelaborada» por los redactores del boletín *Al shahada*—inscribió de entrada al GIA en la doble filiación de la yihad afgana y de la epopeya de Buyali. Layada lo consideraba como el desenlace natural del movimiento islamista argelino, después del fracaso de la estrategia del FIS. También quería recuperar a los militantes decepcionados, así como convertirse en la única organización de la lucha armada. Esta doble ambición tomó cuerpo en 1993, durante el emirato de Layada, y terminó con el de Sherif Gusmi, en 1994. Se inició con el desencadenamiento de un ciclo de actos violentos cuyo único objetivo no era el Estado y sus agentes de autoridad, sino todos aquellos (y aquellas) que se consideraba que estaban vinculados a él, en mayor o menor medida.

En cuanto a los atentados, a partir de marzo de 1993, fueron asesinados numerosos universitarios, escritores, periodistas, médicos. No todos estaban relacionados con el régimen pero, para los jóvenes urbanos pobres que entraron en guerra, muchos de ellos encarnaban a la figura odiosa del intelectual francófono que disponía de un capital cultural al que ellos no tenían acceso. El régimen no se resintió de ello militarmente, pero el mito de la victoria fácil sobre el movimiento islamista, que había propagado en 1992, estalló en pedazos. La «visibilidad» de las víctimas,

17. Entre la caída de Kabul en manos de los muyahidín en abril de 1992 y su conquista por los talibán en septiembre de 1996, Afganistán vivió una situación de anarquía que perjudicó «la victoria de la yihad» de la que se prevalecían sus partidarios. Véase p. 357.

18. Los fragmentos más significativos de «la entrevista» se reprodujeron en C. al-Tawil, *op. cit.*, pp. 79-84. Consultar también las pp. 74-78 de los extractos del Comunicado núm. 2 del GIA, así como la transcripción de una casete audio de Layada.

sus amistades en el extranjero, eran otros tantos perjuicios para la credibilidad del Estado. Un fenómeno más preocupante para éste, aunque fue conocido con menor rapidez fuera de Argelia, la pérdida del control de los barrios populares, de zonas rurales o montañosas, y de ejes viarios, que pasaron a estar controlados por los grupos armados, puso de manifiesto la fragilidad del poder y la decantación hacia la disidencia de franjas importantes de la población. Sin formar parte de una forma clara de las organizaciones todavía embrionarias del GIA o del MEI, bandas de jóvenes de origen modesto, más o menos organizados por «emires» locales, expulsaban a las fuerzas de la policía de su territorio y lo convertían en «zonas islámicas liberadas». Este proceso, bastante bien recibido en los primeros tiempos por una población que había votado mayoritariamente por el FIS y que se refería con frecuencia a la gestión municipal «honesta» de los políticos de este partido,[19] se tradujo por una conmoción de la jerarquía social dentro del movimiento islamista. En la época en que los ayuntamientos estaban bajo el control del FIS (junio de 1990-abril de 1992), el poder local estaba en manos de las clases medias piadosas y de los intelectuales del partido, que llevaban a cabo una política populista con el fin de satisfacer las reivindicaciones sociales de la juventud urbana pobre: lucha contra la corrupción de los agentes del sector público, contra el robo, moralización del comportamiento, etc. En 1993-1994, los jóvenes se adueñaron del poder local por la fuerza: los notables islamistas, comerciantes, transportistas, empresarios, hostiles al Estado que les había decepcionado después de su victoria electoral en enero de 1992, en una primer momento financiaron de buen grado a estos «emires» hitistas, jornaleros, fontaneros que convirtieron en el instrumento de su revancha política. Pero a medida que pa-

19. Las 466 Asambleas Populares Municipales (ayuntamientos) conquistadas por el FIS en junio de 1990 fueron disueltas en abril de 1992 y sustituidas por administraciones de responsables nombrados por el poder, que constituyeron el blanco preferido de los grupos armados.

saban los meses, este impuesto islámico voluntario se transformó en una extorsión, perpetrada por bandas que se identificaban con una causa cada vez menos clara y que luchaban entre sí para controlar un territorio en el que ejercer su predación. En la misma época, el ejército, que se había retirado de estos barrios, los rodeó y los transformó en guetos.[20] Las clases medias piadosas se pauperizaron, víctimas de la extorsión de pandillas de jóvenes de medios populares e intentaron escapar a ellos yéndose de sus barrios. Esto contribuyó poderosamente a romper la unidad social del movimiento islamista y, a medio plazo, provocó el acercamiento al régimen de estas clases medias.

En términos políticos, esta pérdida de influencia de la burguesía piadosa en provecho de las clases populares se tradujo por la supremacía del GIS sobre el FIS en 1993-1994. A Abdelhaq Layada, detenido en Marruecos en mayo de 1993, le sucedió, después de un período de fluctuación,[21] Murad Si Ahmed, llamado «Seif Allah Dja'far» ('Dja'far, la espada de Alá') o «Dja'far al Afhgani», en referencia a los dos años que pasó en Afganistán con el Hezb-e Islami de Hekmatyar. Convertido en emir en agosto de

20. Este fenómeno está descrito con mucha precisión por Luis Martínez, *La guerre civile en Algérie, op. cit.* El autor demuestra con mayor profundidad que la guerra fue la ocasión propicia para una redistribución de la riqueza mediante el uso de la violencia, al margen del enfrentamiento entre los islamistas y el poder. En el caso que nos ocupa más precisamente, la extorsión y las demás formas de predación practicadas por los grupos armados (peajes, rescates, robos, etc.) proporcionaron la parte más importante de los recursos financieros de la yihad, a falta de un esponsor exterior, como las petromonarquías de la península Arábiga durante la guerra de Afganistán. A medida que se prolongaba el conflicto argelino, se atribuyó un número creciente de muertes, daños a bienes o robos a intereses privados diversos, que instrumentalizaron la violencia islamista (provocando la ruina de un rival o convirtiendo en víctima a una persona cuyos bienes codiciaban), aprovechando el clima de inseguridad para ocultar el gansterismo amparándose en la yihad.

21. Un cierto Aïsa ben Omar tomó el mando brevemente durante la transición en julio-agosto, antes de ser asesinado por las fuerzas de seguridad, según C. al-Tawil, *op. cit.*, p. 115.

1993, cuando contaba treinta años, tenía estudios primarios, y había vivido del contrabando, o trabendo.[22] Al igual que sus predecesores y sucesores, formaba parte de la juventud urbana miserable. Su emirato, que se prolongó hasta su muerte en el combate, el 26 de febrero de 1994, estuvo marcado por una aceleración de la violencia, que evocaba su apodo de «Seif Allah». Inició su liderazgo acrecentando las bases de apoyo al GIA. En el extranjero, desde julio de 1993, se publicaba el boletín semanal *Al Ansar* ('los partisanos'),[23] elaborado en Londres por dos antiguos combatientes de Afganistán, el sirio (naturalizado español) Abu Mus'ab, y el palestino Abu Qatada. Hasta junio de 1996, éstos proporcionaron la justificación doctrinal a las acciones del GIA, garantizando también su publicidad fuera de Argelia, y la articulación entre la yihad local y la yihad internacional. En el ámbito interno, Dja'far al Afghani consiguió ampliar la influencia de su organización a nuevos grupos, que reivindicaban en su nombre

22. Véase S. Labat, *Les islamistes algériens, op. cit.*, pp. 236-237.

23. El término Ansar se refiere a los primeros seguidores del profeta Mahoma cuando llegó a Medina después de la Hégira, en el año 622. Este boletín de dieciséis páginas de formato A4, escrito en ordenador, que se presentaba como «la voz de la yihad en Argelia y en todas partes», se difundía los viernes a la salida de algunas mezquitas londinenses y se propagaba a otros lugares por fax y correo electrónico. Algunos números tenían un suplemento titulado *Al Qital* («la lucha»), órgano propio del GIA argelino. A excepción de las «noticias de la yihad», comunicados del GIA (y de otros grupos «yihadistas» libio o egipcio, en particular), entrevistas con algunos responsables o militantes, y editoriales, su contenido consistía sobre todo en textos que ilustraban la ideología salafista yihadista basándose en abundantes citas de autores pertenecientes a la tradición clásica islámica, como Ibn Taimiyya y la escuela hanbalita. Este aval doctrinal a la lucha armada en Argelia se expresaba en un estilo y con un vocabulario abstruso, más apropiado para imponerse que para ser comprendido por un lector con un vocabulario usual en árabe contemporáneo. Contrariamente a la claridad y al carácter «moderno» de un autor como Sayyid Qotb, que se dirigía directamente a la inteligencia de sus lectores, la jerga de los «salafistas yihadistas» cultivaba una oscuridad deliberada para suscitar una adhesión tan absoluta como irreflexiva, que en cualquier caso no estaba al alcance del militante medio del GIA procedente de la juventud urbana pobre.

acciones espectaculares,[24] y que elevaron el nivel de la lucha. El 21 de septiembre de 1993, dos geómetras franceses fueron asesinados por un grupo vinculado al GIA en Sidi Bel Abbes, en el oeste del país. El comunicado en el que se reivindicaba su ejecución, firmado por el nuevo emir y publicado en *Al Ansar*, indicaba que los «impíos» tanto extranjeros como argelinos eran blancos legítimos de la yihad. Éste fue el principio de la campaña de asesinatos de extranjeros, de los que veintiséis fueron muertos antes de finales de 1993.[25] Los que, dentro del movimiento islamista, se oponían a la guerra, tampoco escaparon a «la espada de Alá»: el 26 de noviembre, el jeque Buslimani, predicador popular y líder del partido Hamas, implantado sobre todo entre la burguesía piadosa y dirigido por Mahfudh Nahnah, fue secuestrado y ejecutado, después de haberse negado a emitir una fatwa que legitimara las prácticas del GIA.

La exacerbación de la violencia obligó a los grupos surgidos del FIS a implicarse más activamente en la lucha, para que el GIA no fuera el único en ocupar este terreno. En verano de 1993, los intelectuales islamistas «jazaristas», liderados por Mohamed Said, crearon el FIDA (Frente Islámico de la Yihad Armada), que se «especializó» en el asesinato de intelectuales laicos, sus enemigos íntimos. En marzo de 1994, al final del Ramadán, varios centenares de combatientes del Movimiento para el Estado Islá-

24. El 21 de agosto de 1993, en el momento en que Dj'afar al Afghani encabezó el GIA, fue asesinado Kasdi Merbah, antiguo primer ministro del presidente Shadli hasta el verano de 1989 y durante mucho tiempo director de los servicios de seguridad. Denunciado por los representantes del FIS en Europa como un asesinato perpetrado por los propios servicios argelinos (que no estaban de acuerdo con los contactos que la víctima había mantenido con algunos islamistas en el extranjero), el asesinato fue reivindicado por el GIA. Fue la primera operación de envergadura a partir de la cual algunos círculos del FIS plantearon la cuestión de una posible manipulación del GIA por parte de los servicios secretos argelinos.

25. El 26 de octubre, tres empleados del consulado de Francia en Argel fueron secuestrados y luego liberados, con una carta del GIA que exigía que salieran de Argelia todos los extranjeros.

mico (MEI), dirigido por Abdelkader Shebuti, atacaron la cárcel de Lambèze, cerca de Batna, y liberaron a los detenidos islamistas. Anteriormente, el 26 de febrero, en pleno mes de ayuno, marcado por una aceleración de la violencia, mataron a Dja'far al Afghani en circunstancias que permiten suponer que el ejército disponía de informaciones precisas.

Pero su muerte no obstaculizó el ascenso en potencia del GIA, cuyo nuevo emir, Sherif Gusmi, llamado Abu Abdallah Ahmed, fue presentado por *Al Ansar* a sus lectores el 10 de marzo. Hasta su muerte en el combate el 26 de noviembre de 1994, éste llevó a cabo uno de los primeros objetivos de la yihad, la unificación de los combatientes, absorbiendo a una parte de los que procedían del FIS. Su «emirato» representó el período de mayor auge del GIA, que en aquel período consiguió combinar el uso de la violencia con objetivos políticos precisos. Gusmi, que tenía veintiséis años cuando tomó posesión de su cargo, había sido imán y responsable local del FIS en Birkhadem, y más tarde estuvo encarcelado en los campos del Sáhara, en 1992. Se unió al GIA, del que dirigía la Comisión Religiosa, y como tal, en enero de 1994, concedió una entrevista a un semanario árabe, en Peshawar.[26] El nuevo emir parecía disponer de una bagage militante nacional e internacional y de una experiencia religiosa que le convertían en una personalidad más destacada que sus predecesores y sucesores.

El 13 de mayo de 1994, Mohamed Said, Abderrazaq Redjem y Said Mekhlufi se reunieron con Sherif Gusmi en una tienda, en la montaña, donde decidieron unir sus movimientos respectivos en el GIA y aceptaron la autoridad (*bay'a*) de su emir.[27] El «Co-

26. *Al Wasat*, editado en Londres, el 21 de enero de 1994 publicó una entrevista fechada en Peshawar, a través de un intermediario, con un dirigente del GIA que fue identificado como Sherif Gusmi, lo que permite suponer que éste había permanecido durante un período en la zona afgano-paquistaní.

27. C. al-Tawil, *op. cit.*, pp. 144-145, hace una descripción muy documentada del encuentro, a partir de la transcripción de una casete vídeo difundida en los medios islamistas, en la que se recogían las palabras de los diferentes participantes. Véase una traducción francesa del «Comunicado de la unidad» de F.

municado de la Unidad, la yihad y el respeto al Corán y a la Sunna» que resultó de la entrevista, firmado por A. Redjem en nombre del FIS y por S. Mekhlufi en nombre del MEI,[28] eligió a un majliss al shura, o consejo consultivo, en el que figuraban los dos dirigentes del FIS encarcelados, Madani y Benjadj (que no fueron consultados). Pero el verdadero responsable de la unidad fue Mohamed Said, una personalidad muy superior, por su carisma y su cultura, a los demás participantes. Ejerció su ascendente sobre un GIA que en aquel momento representaba la principal fuerza islamista argelina.

El encuentro «histórico» de la unidad, fueran cuales fueran las segundas intenciones de los diversos firmantes, marcó en primer lugar la hegemonía conquistada por un grupo básicamente surgido de las filas de la juventud urbana pobre: uno de los más prestigiosos intelectuales islamistas argelinos, Mohamed Said, un profesor de universidad quincuagenario, aceptó la autoridad de su «emir» de veintiséis años. Desde un punto de vista más amplio, el encuentro puso de manifiesto que, dentro del movimiento, las clases medias piadosas habían perdido la iniciativa, lo que confirmaba la degradación de su posición social.

La reacción de la Instancia Ejecutiva del FIS en el extranjero, dirigida desde Alemania por Rabah Kebir, que durante algún tiempo dudaba del Comunicado de la Unidad, fue favorecer la creación del Ejército Islámico de Salvación (AIS), para proporcionar a las clases medias favorables al FIS una forma de expresión propia en el campo de la yihad, que no les obligaba a someterse a los objetivos radicales del GIA. Excluyendo de sus filas a los seguidores de Said,[29] prohibiendo a A. Redjem que compro-

28. A. Redjem se prevaleció de su cargo de jefe del gabinete ejecutivo del FIS, y S. Mekhlufi firmó en su nombre y en el de A. Shebuti, ausente y gravemente enfermo.

29. Fueron expulsados de la IEFE, A. Haddam, jefe de la delegación parla-

Burgat, «Algérie: l'AIS et le GIA, itinéraires de constitution et relations», *Maghreb-Mashrek*, núm. 149, julio-septiembre de 1995, p. 111.

metiera al FIS con su firma, la IEFE preparó el camino para la proclamación de la AIS el 18 de julio de 1994, que, manteniéndose fiel al FIS y bajo la autoridad de sus dirigentes encarcelados, reunió a maquis bien implantados en el oeste y el este de Argelia. Su «emir nacional», Madani Merzag, se oponía al «emir del GIA», Sherif Gusmi, cuyas tropas ocupaban el terreno en el centro del país y en los extrarradios de la capital. Inmediatamente, se produjeron enfrentamientos sangrientos entre las dos facciones.

De entrada, sus objetivos políticos tomaron caminos divergentes. Para el FIS, el objetivo de la creación de una rama militar era negociar con el poder a partir de una posición de fuerza: en agosto, un mes después de la creación del AIS, Abbasi Madani escribió desde la cárcel al general Zerual, proclamado presidente durante el mes de enero precedente, para proponerle que buscaran una solución a la crisis (de acuerdo con las condiciones del FIS). El régimen no dio ninguna respuesta, pero transfirió a Madani desde la cárcel donde se hallaba a un arresto vigilado, y liberó a tres dirigentes del partido el 13 de septiembre. Ese día, Gusmi hizo pública una virulenta carta en la que criticaba la estrategia del FIS, recordaba que el GIA no estaba en guerra para dialogar con los gobernantes «apóstatas» ni para establecer la «democracia» a través de un régimen «islámico moderado», que contaría con el apoyo de Occidente, sino para purificar la tierra de «impíos» y establecer el Estado islámico, mediante la yihad, y reiteraba la consigna que se ponía de manifiesto en los comunicados del grupo: «Ni acuerdo, ni tregua, ni diálogo». Sobre el terreno, el GIA seguía teniendo más fuerza que la AIS, y multiplicaba las «ejecuciones de impíos y apóstatas» y los asesinatos de extranjeros (a los que la AIS se oponía). Dos semanas más tarde, el 26 de septiembre, cuando se hallaba en el apogeo de su poder, Gusmi fue asesinado.

mentaria del FIS en el extranjero, residente en Estados Unidos, y Ahmed Zaui, residente en Bélgica. El 8 de julio, el primero había publicado un comunicado aprobando la unión del 13 de mayo.

Los confusos acontecimientos que siguieron a la muerte del «emir» y a la toma de posesión de su sucesor Djamel Zituni, han sido objeto de interpretaciones diversas, pero la dificultad de acceder a las fuentes no permitió formarse una opinión de lo ocurrido. Frente a un FIS y a una AIS debilitados, el GIA disponía de un dirigente potencial en la persona de Mohamed Said, cuya talla política era muy superior a la de los jóvenes emires. De él se esperaba que consolidara su influencia en el grupo y lo convirtiera en el instrumento de una ambición política que le permitiera dominar completamente el campo islamista y plantear un serio desafío al poder. Era el único capaz de recomponer el movimiento desunido por la represión, de retomar el control de la juventud urbana pobre implicada en un proceso de radicalización violenta y de terrorismo, al mismo tiempo que sabía cómo dirigirse a las clases medias piadosas a las que no asustaba la corriente «jazarista». El 6 de octubre, *Al Ansar* anunció el nombramiento del nuevo «emir», Mahfudh Tajin, el adjunto de Gusmi, un hombre próximo a Mohamed Said. Pero los salafistas más intransigentes no querían a un «jazarista» como dirigente del GIA, y llevaron a cabo una acción militar para apartarle de esta función, sustituyéndole por Djamel Zituni,[30] al que *Al Ansar* presentó como al nuevo emir el 27 de octubre.

Zituni tenía treinta años y era hijo de un gallinero; había seguido sus estudios secundarios en francés y su dominio del árabe escrito parecía ser tan mediocre como su conocimiento de los textos del Islam, contrariamente al antiguo imán Sherif Gusmi. Internado en un campo del desierto en 1992-1993, se adhirió al GIA, en el que destacó por el asesinato de franceses. Las circunstancias de su acceso al poder eran tan turbias que rápidamente fue cuestionado por algunas de las «falanges» locales que componían el grupo—no sólo por «jazaristas» que le reprochaban el hecho de haber suplantado a Tajin, sino también por «salafistas»

30. C. al-Tawil, *op. cit.*, pp. 184-189, presenta las diversas versiones de las circunstancias en que se apartó a Mahfudh Tajin.

que pertenecían a generaciones más antiguas—, tanto compañeros de Buyali como afganos. Así como Gusmi había conseguido hacer progresar la unificación del movimiento armado, Zituni y su sucesor Zuabri precipitaron los disensiones internas, con unas consecuencias fatales. A partir de los primeros meses del emirato de Zituni, circularon rumores, alimentados por sus adversarios de la AIS y que muchos observadores se tomaron en serio, que le acusaban de dejarse manipular por los servicios especializados argelinos. Su débil legitimidad religiosa, la forma sorprendente de su acceso al poder, y los efectos nefastos de las iniciativas que se tomaron durante los dos años que duró el emirato alimentaron las especulaciones en este sentido.[31]

Este emir, probablemente el mejor francófono de todos los que se sucedieron en la dirección del GIA, desencadenó una guerra contra Francia que se inició con el secuestro de un avión de Air France en la Navidad de 1994 y que terminó, después de sangrientos atentados en la metrópolis en otoño de 1995, con el desmantelamiento de las redes de apoyo islamistas en este país. Inició también el proceso, que culminó su sucesor Zuabri, según el cual el GIA, en vez de dirigir la yihad únicamente contra el Estado «impío» argelino, consideraba como blanco a toda la sociedad, separándose cada vez más de ésta a causa de las acciones cuyo horror y crueldad fueron en aumento. Por último, llevó a cabo unas purgas cuyas víctimas, en primer lugar Mohamed Said y Abderrazaq Redjem, así como varios jefes militares, eran personalidades de talla. Su desaparición facilitó el descalabro del

31. Pueve verse una exposición muy elaborada de la tesis de la manipulación sistemática de los grupos islamistas armados por parte de los servicios especializados del ejército argelino en la web del Movimiento de Oficiales Argelinos libres, un grupo de oficiales disidentes creado en el verano de 1997, cuyos responsables están instalados en Madrid. Como todas las informaciones no contrastadas sobre estas cuestiones, estas «revelaciones» pueden tenerse en cuenta siempre que se consideren con mucha prudencia (http://www.anp.org.). Véase también «Algérie: Un colonel dissident accuse», *Le Monde*, 27 de noviembre de 1999, pp. 14-15.

grupo, y su derivación hacia un terrorismo cada vez más ciego y autodestructivo, lo que provocó que perdiera el apoyo extranjero con que contaba, así como la suspensión del boletín *Al Ansar* en junio de 1996.

Secuestrando en el aeropuerto de Argel, a finales de diciembre de 1994, a un avión francés,[32] que fue obligado a dirigirse a Marsella (donde los piratas del aire fueron neutralizados por el grupo de intervención de la policía nacional), el GIA dio la impresión de que había franqueado un nuevo escalón y de que era capaz de llevar la guerra a Francia. Además del prestigio que adquirió entre las filas de los hitistas al atacar a la antigua potencia colonial considerada como el «peor enemigo del Islam en Occidente», Zituni esperaba crear una dinámica política al final de la cual el gobierno francés, considerando que el coste del terrorismo para el Hexágeno era insoportable, retiraría su apoyo al poder argelino, facilitando su caída. Pero los muertos y los heridos de los atentados del verano y el otoño de 1995 produjeron el efecto inverso, reforzando la determinación de las autoridades francesas de luchar contra un movimiento islamista extremista que ponía en peligro la paz social entre la juventud musulmana surgida de la emigración magrebí.[33]

Esta nueva escalada de violencia tuvo lugar en el momento en que el FIS preparaba una «Plataforma para una solución política y pacífica de la crisis argelina» con varios partidos de la oposición. El texto se firmó en Roma el 13 de enero de 1995. El partido disuelto pretendía poner de manifiesto que seguía siendo una figura central e irreemplazable de la escena política, haciendo creer que disponía de los medios para acabar con la lucha armada si el régimen aceptaba negociar, de hacer que el ejército se reintegrara a los cuarteles, y de confiar las riendas del poder a las clases medias piadosas. Esta pretensión del partido islamista desafiaba a los dirigentes argelinos, sobre todo porque la plataforma de Roma fue acogida favorablemente en algunos círculos influyentes de Estados Unidos.[34] Pero el éxito de este proyecto suponía que el FIS siguiera siendo capaz, en 1995, de controlar a la juventud urbana pobre, a los potentes batallones de la yihad, y al mundo de los comerciantes y los empresarios piadosos. Pero no era así. Los notables urbanos, hartos de la predación de las bandas dirigidas por emires locales, se sentían cada vez más próximos a otro partido islamista, el Hamas, dirigido por Mahfudh Nahnah, que aceptó colaborar con el poder ante el cual defendía los intereses corporativos de este grupo social. En cuanto al GIA, a pesar del apoyo de Benhadj a la plataforma de Roma, llevó a cabo una virulenta campaña contra este acuerdo, «al que se llegó a la sombra de la cruz vaticana»,[35] en la que acusó a los dirigentes del FIS de ser «comerciantes de la yihad» que «vendían la sangre de los combatientes» para satisfacer sus ambiciones políticas. En junio, Madani y Benhadj fueron «excluidos» del majlis al shura (consejo consultivo) del GIA, para el que fueron escogidos (sin ser informados de ello) después del «encuentro de la unidad» un año antes. El 4 de mayo, Zituni publicó un comunicado que prohibía a los representantes del FIS en el extranjero que se expresaran en nombre de la yihad y les dio

32. Durante el secuestro, un comunicado del GIA exigió la liberación tanto de dirigentes islamistas detenidos en Argelia (en particular Layada, Madani y Benhadj) como en Arabia Saudí (los jeques al'Auda y al Hawali; véase p. 344) y Estados Unidos (el jeque egipcio Omar Abdel Rahman, a causa del atentado contra el World Trade Center de Nueva York; véase p. 478), reiterando así la integración del grupo en el movimiento salafista yihadista internacional.

33. Las consecuencias de los atentados terroristas perpetrados en el Hexágono en 1995 que afectaron directamente a Francia están analizadas en pp. 490-496.

34. Puede verse una crítica del apoyo de Estados Unidos en la reunión de Roma en el libro de Richard Labévière, *Les dollars de la terreur. Les États-Unis et les islamistes*, Grasset, París, 1999, pp. 197-203.

35. El sirio Abu Mus'ab en 1995 publicó un opúsculo titulado *L'accord de Rome à l'ombre de la croix du Vatican*, en el que resume la oposición de la corriente salafista yihadista a la política de los dirigentes del FIS (véase C. al-Tawil, *op. cit.*, p. 248, núm. 17). El encuentro de Roma fue organizado por la comunidad *Sant'Egidio*, próxima a determinados círculos del Vaticano, pero la iniciativa no encontró un eco unitario en la curia romana.

un mes de plazo para arrepentirse, si no querían morir. Entre los cinco responsables implicados figuraba el jeque Sahraui, que fue asesinado el 11 de julio. Éste fue el inicio de una serie de acciones terroristas en Francia que no cesaron hasta después de las elecciones presidenciales argelinas en noviembre de 1995.

La guerra contra Francia (cuyo desarrollo en el Hexágono examinaremos más adelante) se inscribió en el complejo juego en el que se enfrentaban el FIS, el poder y el GIA respecto al futuro de la guerra civil argelina. El GIA, tras haber conseguido llevar a cabo a su manera una amplia campaña terrorista en Francia, suponía que había demostrado que el FIS no tenía ningún poder en la lucha armada, lo que impidió la pretensión de este último de negociar la recuperación de la paz civil con el régimen argelino. En este sentido, esta iniciativa reforzó al poder que, para los dirigentes y la opinión occidentales, parecía ser la única fuerza con credibilidad capaz de frenar el terrorismo que les amenazaba en su propio territorio. Apoyándose en este razonamiento, los responsables del FIS y algunos observadores reforzaron su convicción de que el GIA de Zituni, «objetivamente» hacía el juego al gobierno argelino y que en su seno se habían infiltrado agentes de este último.[36]

En la propia Argelia, el emirato del GIA se caracterizaba por el aumento de las disensiones dentro del grupo. Para afirmar su poder, Zituni, a finales de 1995, publicó con su nombre un opúsculo de sesenta y dos páginas titulado *En el camino del Señor: Elucidación de los principios de los salafistas y de las obligaciones de los combatientes de la yihad*,[37] en el que reiteraba la línea del GIA y

36. Sobre los problemas planteados por la manipulación de los grupos islamistas, en particular los más radicales, véanse las notas 44 a 49.

37. Titulado en árabe Hidayat rabb al'Alamin (palabra a palabra: 'la guía del señor de los mundos [Alá]'), este opúsculo, lleno de citas de los Textos Sagrados y de los grandes autores de la tradición salafista (en primer lugar, Ibn Taimiyya), supone el control de una cultura islámica que difícilmente puede atribuirse a Zituni. Curiosamente, todas las cifras utilizadas en el texto (numeración de las páginas, de los párrafos, etc.) son cifras indias, que se usan en

respondía a sus detractores. Este texto, sin ninguna originalidad en relación a la doctrina «salafista yihadista» a la que se refería su propio título, dividido en once capítulos, pareció de entrada que se trataba de una respuesta a las sospechas que se cernían sobre Zituni, incluso en las filas del GIA. También incluía una cronología muy precisa de los diversos grupos que le precedieron, desde el MIA de Buyali, y la lista de los «emires» y de sus acciones más destacadas, como si tradujera el interés de Zituni en inscribirse en esta línea. En repetidas ocasiones, incriminaba a los «jarijistas» y a otros partidarios del takfir, o excomunión de toda la sociedad, y recordaba que éstos habían muerto a manos de los sucesores del Profeta y que sus herederos contemporáneos seguían la misma suerte a manos del GIA. Era una ocasión propicia para el autor de mantenerse al margen de estos últimos, porque, efectivamente, había sido acusado de comportarse como ellos, en particular después de su comunicado de febrero de 1995 en el que ordenaba que «por cada mujer musulmana pura detenida se matara a la mujer de un apóstata». Pero aunque Zituni no consideraba a la sociedad en su conjunto como un blanco, con la esperanza de que se adheriera a los combatientes de la yihad, tachaba a los demás movimientos islamistas de «desviados» e «impíos», en particular a los Hermanos Musulmanes y a los «jazaristas». Sus militantes debían arrepentirse, adoptar el «salafismo» y adherirse al GIA, siguiendo un procedimiento preciso que se detallaba en el opúsculo firmado por Zituni.[38] En

38. El texto de la *Hidaya* considera que los Hermanos Musulmanes y los «jazaristas» «son portadores de la impiedad (*kufr*) y del asociacionismo [*shirk*: asociar a Alá con otras divinidades) en su doctrina». Los primeros porque se refieren a la democracia y los segundos porque declararon que «la yihad es un método no civilizado». Pero los militantes no eran designados explícitamente

Oriente Medio pero no en el Magreb (donde se emplean, como en Europa, las cifras árabes), lo que podría indicar una redacción realizada, por lo menos en parte, por autores orientales pertenecientes al movimiento salafista yihadista de Londres. Está fechado el 6 *sha'ban* 1416 de la hégira (28 de diciembre de 1995), es decir, después del asesinato de Mohamed Said.

cuanto a los que traicionaban la fidelidad debida al emir, merecían la muerte, lo que el autor argumentaba a fondo basándose en citas de los Textos Sagrados y de autores salafistas.

De hecho, el año 1995 será recordado por las grandes purgas que se llevaron a cabo. En junio, Ezzedin Baa, el número tres del Movimiento del Estado Islámico,[39] que se había fusionado con el GIA en mayo de 1994, y antiguo miembro del grupo de Buyali, se escindió del grupo y se adhirió a la AIS. Entonces fue capturado, «juzgado» y ejecutado. Al mes siguiente, Abderrazaq Redjem anunció a su vez que iba a integrarse en la AIS. En noviembre fue asesinado en circunstancias no elucidadas en aquel momento, junto con Mohamed Said. El GIA no dio la noticia de su muerte hasta el número de *Al Ansar* del 14 de diciembre, imputándola a las fuerzas de seguridad. Más tarde, asumió su responsabilidad y la justificó los días 4 y 11 de enero de 1996, acusando a los dos hombres, miembros de la «secta jazarista hereje» de haber fomentado un «golpe de Estado» contra Zituni. Esta ejecución tuvo una excepcional resonancia en el conjunto del movimiento islamista argelino, a causa de la talla de las dos víctimas. También precipitó el aislamiento de Zituni, que fue abandonado por algunos jefes regionales del GIA, aunque durante algunos meses siguió contando con el apoyo del principal ideólogo de la corriente «salafista yihadista» con base en Londres, el palestino Abu Qatada. Pero había tal confusión y las acusaciones de mani-

39. Con A. Shebuti y S. Mekhlufi (véanse pp. 406-409).

como «impíos» y, por tanto, merecedores de la muerte. Sí lo eran en cambio los chiítas y en particular Jomeini (véase *Hidaya, op. cit.* pp. 29-30). Después de haber detallado las condiciones de adhesión al GIA y las etapas del arrepentimiento de diversas categorías de argelinos (los antiguos miembros de las «instancias impías», partidos laicos, ejército, etc., los del FIS y de la AIS, los takfiris, los no argelinos, los predicadores que habían ignorado la yihad, los ulemas que seguían el camino salafista), el opúsculo acaba con un curioso formulario de adhesión al GIA (que debía rellenar el candidato y sus padrinos) que recordaba más a un partido de tipo leninista burocrático que a un conglomerado de grupos armados dispersos en el maquis y los barrios urbanos pobres.

pulación eran tan numerosas ante una desaparición que ponía en entredicho el futuro del islamismo argelino, que incluso *Al Ansar* tuvo que pedir a Zituni que presentara pruebas de su acusación. Éstas sólo se hicieron públicas en el verano de 1996, en forma de una vídeocasete en la que personas próximas a las víctimas, A. Lamara, un universitario jazarista, y Mahfudh Tajin, al que había obligado a dimitir Zituni después de la muerte de Gusmi, «confesaban» el complot, antes de pedir su ejecución y de que ésta se llevara a cabo, en una puesta en escena digna de los procesos de Moscú.[40]

Pero este «documento» llegó demasiado tarde para devolver la credibilidad, en la medida de lo posible, a la imagen de Zituni. A lo largo de toda la primavera se multiplicaron las defecciones de militantes que reprochaban al emir su alejamiento del auténtico «salafismo yihadista». El 27 de marzo, Zituni ordenó la captura de siete monjes trapenses franceses del monasterio de Tibehirine,[41] que fueron decapitados por sus secuestradores después del fracaso de las negociaciones iniciadas en París para liberarles. El anuncio de esta nuevo asesinato colectivo, que tuvo lugar el 21 de mayo, provocó protestas incluso entre los militantes más extremistas, que arguyeron que la tradición del Islam preconizaba el respeto a los monjes;[42] les preocupaba el efecto

40. El «proceso» de Lamara y Tajin tuvo lugar el 4 de enero de 1996, según C. al-Tawil, *op. cit.*, p. 240 y ss., que transcribe una parte del contenido de la casete. Las «confesiones» de los dos hombres y su condena también fueron objeto de largos desarrollos en un opúsculo ulterior, Al seif al battar (El sable afilado), de la época del emirato de Zuabri (véase nota 47).

41. Los monjes permanecieron en esta zona de alto riesgo de las montañas próximas al feudo islamista de Medea porque disponían de un salvoconducto de los emires locales del GIA. Sobre este asunto, véase Mireille Duteil, *Les martyrs de Tibhirine*, Brépols, París, 1996.

42. En un opúsculo de una apariencia erudita titulado *Ibn Taymiyya. Le statut des moines*, con el subtítulo en árabe *Rubban al ghariqin fi qatal ruhban Tibéhirine* (El piloto de los que se ahogaron a propósito del asesinato de los monjes de Tibéhirine), un universitario arabizante belga convertido al Islam y que utilizó en este caso el seudónimo de Nasreddin Lebatelier, propone una justi-

nefasto de este asesinato, toda vez que muchos representantes de esta corriente que vivían en Occidente mantenían buenas relaciones con eclesiásticos.

Pero, para el GIA, el golpe más duro provino de los que, desde Londres y a través del boletín *Al Ansar*, legitimaban su yihad ante el mundo. El 31 de mayo de 1996, esta publicación fue suspendida por sus redactores y, el 6 de junio, los dos prin-

ficación teológica del asesinato de los monjes en la tradición islámica (El-Safina Éditions, Beirut, 1997). Traduciendo y comentando una fatwa de Ibn Taimiyya, el autor distingue a los ermitaños que no tienen ninguna relación con la sociedad, a los que está prohibido matar, de los monjes que se mezclan con los hombres, a los que sí se puede dar muerte. Recordando la recomendación del primer califa Abu Bakr al conquistador musulmán de Siria: «Encontraréis a individuos que están recluidos en las ermitas. Respetadles, así como la razón por la que se han recluido. También encontraréis a individuos que se han hecho una especie de nido en medio de la cabeza. Romped con la espada ese nido que se han hecho»; así como la severidad de Ibn Taimiyya respecto a los «tonsurados», a los que califica de «imanes descreídos», pone de manifiesto los fundamentos doctrinales del argumento utilizado por Zituni en su comunicado del 18 de abril de 1996 para justificar la posible ejecución de sus prisioneros, y que se refiere a este tipo de fuentes. Al margen de las polémicas que suscitó este opúsculo de un tono anticristiano bastante marcado y de novatada de estudiante orientalista (como, por ejemplo, el subtítulo árabe, en prosa asonante [saj'], que imita el estilo de los títulos de los opúsculos del GIA, o el nombre de las Éditions El-Safina [«el barco»] que publicó un texto de «Lebatelier» (juego de palabras entre el nombre de la publicación *Le Bateau*, y el firmante del artículo, *Lebatelier* ['el que lleva el barco']) un tanto fuera de lugar, en ocasión de un asunto trágico, el autor aporta una interesante documentación sobre la elaboración del universo mental y teológico de la corriente salafista yihadista en la que se inscribía el GIA. Por otra parte, fuera cual fuera la manipulación de que fue objeto Zituni por intereses todavía hoy no identificados, los autores de los comunicados publicados con su firma evidenciaban una verdadera cultura islámica. Véase la página dedicada por Henri Tincq en *Le Monde*, 7-8 junio de 1998, a los acontecimientos de Tibéhirine, que también se refiere al escándalo provocado por el opúsculo *Le statut des moines*, calificado de «apología de la matanza». Véase también «Oxford Fellowship for Author of Murder Monks'Book», *The Observer*, 6 de septiembre de 1998.

cipales ideólogos londinenses de la corriente «salafista yihadista», el palestino Abu Qatada y el sirio Abu Mus'ab, así como la jama'a islamiyya egipcia del doctor Zawahiri y un grupo armado libio, anunciaron que retiraban su apoyo a Zituni: había «vertido la sangre prohibida», era culpable de «desviaciones» en la realización de la yihad, había asesinado a Mohamed Said y a Abderrazaq Redjem, así como a varios antiguos combatientes de Afganistán que, desde el maquis, habían criticado el creciente aislamiento del GIS debido a la política del emir.[43] Mientras que algunos grupos disidentes anunciaban la exclusión de Zituni del GIA y la vuelta del grupo a una línea «salafista yihadista» auténtica, éste, aislado y acorralado, fue asesinado el 16 de julio cerca de Medea, probablemente por jazaristas, como venganza por la ejecución de su líder, muerto en noviembre de 1995.

Los veintidós meses que Djamel Zituni estuvo a la cabeza del GIA inclinaron la yihad argelina al fracaso, que consumó su sucesor en el «emirato», Antar Zuabri. Fueran cuales fueran las infiltraciones», ciertas o no, de las que el grupo pudo ser objeto, llevó a cabo acciones que rompieron irremediablemente la unidad del movimiento islamista armado argelino.[44] Éste se des-

43. C. al-Tawil, *op. cit.*, pp. 230-239. Una de las principales críticas que se hicieron a Zituni fue el no haber proporcionado las «pruebas basadas en la sharí'a» que justificaran la eliminación de M. Saïd y A. Redjem y de los excombatientes de Afganistán. También se le tachaba de «exageración» (ghulu), un término que designa a los seguidores de los jarijistas.

44. El boletín *Al Ribat*, órgano de los seguidores del FIS en Europa, observaba también en el núm. 113, del 19 de julio de 1996, después de la muerte del emir del GIA: «El balance de Zuabri desde que encabeza la dirección del GIA es extremadamente negativo para el movimiento islamista argelino pero, en cambio, es más positivo para el régimen. Su derivación hacia el asesinato y la exportación del terrorismo a Francia han facilitado la demonización del islamismo argelino, al igual que la guerra llevada a cabo contra los militantes y dirigentes del FIS (más de un millar de dirigentes han sido liquidados por el GIA), y la guerra llevada a cabo contra las familias de los miembros de las fuerzas del orden, incluidas sus esposas e hijos».

compuso en los barrios de Argel, donde las clases medias pidadosas, hartas de violencia y de las extorsiones que llevaban a cabo bandas de jóvenes en nombre de la yihad, participaron en masa en las elecciones presidenciales de noviembre de 1995, a pesar del llamamiento al boicot del FIS. Más significativa que la victoria sin sorpresas del general Zerual fue el segundo puesto que consiguió el candidato del Hamas, Mahfudh Nahnah, que apareció como un rival del FIS entre la pequeña burguesía religiosa. La guerra contra Francia acentuó también las contradicciones entre el GIA y el FIS. El primero exaltaba el entusiasmo de los desheredados urbanos cada vez que la antigua potencia colonial era objeto de un ataque. Pero los dirigentes en el extranjero del segundo intentaron persuadir a los gobiernos americano y europeos de que su llegada al poder garantizaría el orden social y la expansión de la economía de mercado en Argelia. Pero, en 1996, estos gobiernos se convencieron de que el FIS ya no era capaz de controlar la lucha armada, de que ya no tenía ningún ascendente sobre la juventud pobre, y de que no podría ampararse del Estado sobre todo teniendo en cuenta que el asesinato de Mohamed Said había hipotecado la emergencia de un líder carismático capaz de reconciliar a extremistas y moderados, a los pobres y a las clases medias, a partidarios de la yihad y a «jazaristas». Por último, el incremento de la violencia, que afectaba a toda la sociedad, los atentados ciegos, aunque en parte se atribuían a las fuerzas de seguridad o eran fruto de provocaciones, hicieron perder popularidad a la yihad, al contrario de lo que ocurrió en sus comienzos en 1993-1994. La ruptura entre una población cada vez más harta de un enfrentamiento sin salida y los grupos armados alcanzó su cenit con el último «emir», Antar Zuabri.

Éste fue nombrado en un clima de confusión por una facción del GIA, cuestionado por otras tendencias. Tenía veintiséis años, había nacido en el Hush «Gros», en una choza colindante con una antigua granja colonial al pie del Atlas blideano, cerca de Bufarik, y desde su adolescencia se había dedicado al activismo.

Su hermano Ali dirigía una formación armada,[45] y Antar formó parte de los grupos que se fundieron con el GIA desde su regreso de Irak donde, en 1991, se unió al contingente enviado por Ali Benhadj.[46] Próximo a Zituni, prosiguió su línea implicándose en una huida hacia adelante de violencia: aceleró las purgas dentro del GIA, hizo matar a los que ponían en entredicho su autoridad dentro del grupo, y refutó las críticas procedentes de la corriente «salafista yihadista» internacional. Consiguió restablecer una cierta autoridad, a principios de 1997, y en el egipcio Abu Hamza, un antiguo combatiente de Afganistán y de Bosnia que predicaba en la Gran Mezquita de Finsbury Park, en el norte de Londres, encontró a un nuevo ideólogo dispuesto a avalar su yihad con las fatwas apropiadas. En febrero, Hamza relanzó *Al Ansar*, después de haberse asegurado de la ortodoxia salafista de Zuabri, que le hizo llegar un opúsculo titulado *El sable afilado*,[47]

45. La publicación al jama'a ('La comunidad', aunque este término, tal como está usado y teniendo en cuenta el contexto, designa al GIA), que sirvió de órgano al GIA entre la suspensión de *Al Ansar* en junio de 1996 y su reaparición en febrero de 1997 (véase más adelante), publicó en el núm. 10 (septiembre de 1996) un «diálogo con el emir del GIA, Abu Talha Antar Zuabri». Los únicos elementos biográficos que contiene se refieren, además de a su nacimiento cerca de Bufarik en 1970, a su participación en los grupos armados y a su estrecha relación con sus líderes. El resto de la entrevista está dedicada a refutar las acusaciones de jarijismo, a justificar las liquidaciones de la época Zituni, a entablar una polémica con los grupos egipcio y libio que retiraron su apoyo al GIA en junio de 1996, y a reafirmar la línea «salafista yihadista» (pp. 5 a 16). 46. Véase p. 280.

47. Escrito a petición de Abu Hamza por el responsable del Comité de Asuntos Religiosos del GIA, Abu Mundher, con un prefacio de Zuabri, este texto de sesenta páginas lleva, como las demás publicaciones de este tipo, un pomposo título en prosa asonante (*saj'*), que significa: *El sable afilado, como réplica a los atacaron por la espalda a los piadosos muyahidín y se instalaron en la tierra de los impíos* (una crítica implícita a Abu Qatada y a Abu Mus'ab, que criticaron desde Londres al GIA de Zituni en junio de 1996). Básicamente es una justificación de las purgas realizadas bajo el emirato de Zituni, sobre las que proporciona una abundante información, así como una calificación de la sociedad argelina (véase nota 48). Distribuido en la mezquita de Finsbury Park en marzo

en el que se resumían las posiciones del movimiento y que le servía de manifiesto. Además de justificar los asesinatos y las liquidaciones que se habían realizado desde la época de Zituni, este texto presentaba a la sociedad argelina como poco proclive a la yihad. Como comunidad musulmana, ésta debía luchar contra los «impíos» y formar parte del GIA. Pero las cosas no eran así: sólo una pequeña minoría apoyaba realmente a la religión participando en la yihad. Frente a los gobernantes «impíos» y «apóstatas», la mayoría de la gente «se ha apartado de la religión y ya no tiene ánimos para luchar contra sus enemigos».[48] *El sable afilado* no disimulaba la impopularidad de la yihad, en contraste con el tono triunfalista de los textos que emitía el GIA en los años precedentes. En la práctica del grupo esto se tradujo por acciones violentas cuyo objetivo era cada vez más «castigar» a una población que había traicionado las esperanzas que habían depositado en ella.

El mes del Ramadán de 1997, en enero-febrero, fue el más

48. *Al seif al battar, op. cit.*, pp. 39-40 (cap. 8: «Propos excellents sur la classification des gens de ce pays par le GIA»). Al principio del capítulo, el autor recuerda que el GIA no califica a la sociedad argelina en su conjunto de impía (distinguiéndose así de los takfiris), porque «su fundamento es el Islam», pero el texto prevé sanciones contra aquellos que arrastran los pies o tienen miedo a participar en la yihad.

---

de 1997, al mes siguiente fue objeto de una nueva interpretación de Abu Hamza, en un texto de treinta y dos páginas titulado *Los partisanos [Al Ansar] pulen el sable afilado (Talmi'al ansar li-l seif al battar)*, según una tradición de la escolástica musulmana en la que los ulemas se respondían unos a otros «puliento», «esclareciendo», etc. sus respectivos libelos, que enriquecían con su propia erudición. En una entrevista (Londres, febrero de 1998), Abu Hamza nos precisó que había observado errores en *El sable afilado* en relación a la línea salafista yihadista, y que había escrito *Talmi'* para volver a poner al GIA en el camino correcto. Escrito en un estilo muy rebuscado, rico en glosemas y arcaísmos, este texto era casi incomprensible para un lector con un conocimiento medio del árabe corriente contemporáneo, y su función principal era pontificar. Véase nuestro artículo «Le GIA à travers ses publications», *Pouvoirs*, núm. 86, 1998, pp. 82-84, para la traducción francesa de un extracto de este último texto.

sangriento de toda la guerra: se produjeron matanzas de civiles, muchas de ellas perpetradas con armas blancas. Según parece, la creación de «ligas de patriotas» armadas por el Estado, en los pueblos donde los militares no podían entrar, contribuyó a privatizar y a difundir la violencia, en la que se mezclaban la venganza y los conflictos locales con el enfrentamiento entre el GIA y el poder. A falta de una verdadera tarea de investigación y de testimonios fiables, resulta difícil establecer las responsabilidades precisas en la ola de matanzas que caracterizó al «emirato» de Zuabri, y que culminó en los baños de sangre de finales de agosto y septiembre en Rais, Beni Mesus y Bentalha, donde varios centenares de personas fueron asesinadas. Aunque la prensa argelina hizo responsables exclusivos de las matanzas a los «criminales del GIA», y subrayó de paso la vinculación existente entre algunos de sus fundadores y el FIS, los dirigentes del partido islamista en el exilio sólo pretendían ver en ellas las provocaciones llevadas a cabo por los servicios de seguridad, destinadas a alejar a la población del movimiento islamista en su conjunto.[49]

49. El asunto de la «connivencia» entre el GIA y los islamistas en general se desarrolló, por ejemplo, en *Le Matin* (Argel) del 7 de octubre de 1997, en ocasión del descubrimiento de unos documentos en el transcurso de las ofensivas del ejército contra las «bases de terroristas» en el pueblo de Gaïd Gacem. En sentido contrario, véase en Patrick Denaud, *Le FIS: sa direction parle...*, L'Harmattan, París, 1997, la opinión de varios miembros de la IEFE sobre el GIA, que consideran que su estrategia es consecuencia de la infiltración de agentes de los servicios secretos argelinos. Así, según G. Abdelkrim, vicepresidente de la IEFE, «Dentro del GIA, hay hombres sinceros de creencias extremistas, que [...] son una presa fácil para [los servicios de] la seguridad militar argelina, a los que se suman elementos infiltrados que esencialmente se encargan de establecer una vinculación entre las necesidades exteriores y las decisiones internas de manera que la manipulación mediática resulte lo más pertinente posible» (p. 167). Dja'far el Huari, antiguo presidente de la Fraternidad Argelina en Francia (FAF), que representaba al FIS en el Hexágono antes de su expulsión a finales de 1994, describe a Zuabri como a «un analfabeto de veintiséis o veintisiete años, cuya familia y hermanos son antiguos delincuentes. No tiene ningún tipo de conocimiento, ninguna formación científica, política o religiosa.

Fueran cuales fueran las responsabilidades exactas de los diferentes adversarios en la efusión de sangre, ésta se tradujo en septiembre de 1997 por dos acontecimientos que señalaron el fin de la yihad organizada en Argelia: la desaparición del GIA y la «tregua unilateral» de la AIS. El GIA, en efecto, a finales del mes de septiembre publicó su último comunicado, firmado por Zuabri, en el que reivindicaba las matanzas y las justificaba declarando «impíos» a todos los argelinos que no se habían alineado en su grupo, inclinándose por el takfir, la excomunión de la sociedad. Abu Hamza lo publicó en el número de *Al Ansar* correspondiente al 27 de septiembre (acompañado de un comentario crítico), antes de anunciar, dos días más tarde, el cese del boletín y la retirada de su apoyo a Zuabri y al GIA, acusados de haber abandonado la línea del «salafismo yihadista» al «condenar al pueblo argelino por impiedad (*kufr*)».[50] A partir de esta fecha, el GIA, al no disponer de un enlace en el extranjero, ya no consiguió difundir comunicados y perdió su firma distintiva. Pero esto no puso fin a las acciones de grupos violentos en Argelia, que seguían llevando a cabo la yihad de forma errática, bajo la dirección de jefes de bandas autónomas, pero sin ninguna estructura coherente nacional. El último «emir», Antar Zuabri, apenas hizo declaraciones a partir de aquel momento, y el GIA desapareció como entidad constituida y como principal figura

50. El comunicado núm. 51 de Zuabri, publicado en *Al Ansar* núm. 165 el 27 de septiembre de 1997, así como las explicaciones de Abu Hamza están reproducidos en C. al-Tawil, *op. cit.*, p. 280 y ss.

¿Cómo puede hacer declaraciones que ni siquiera sabría leer? Como en el caso de Djamel Zituni, es evidente que hay alguien que mueve los hilos detrás de él» (p. 222). A finales de 1997, la Comunidad Argelina en Gran Bretaña, una organización que apoyaba la lucha armada, publicó un opúsculo (en árabe) titulado *Las falanges de la yihad evidencian la infiltración de los servicios secretos en el GIA* (s.f., Londres). Se trataba de una recopilación de veintidós comunicados de diversos grupos armados, publicados entre diciembre de 1995 y septiembre de 1997, que rompieron con Zituni y luego con Zuabri acusándoles de haber abandonado la vía del «salafismo yihadismo» y de pasarse al takfir.

de la guerra civil argelina, de una manera aún más confusa y misteriosa que su emergencia en 1992. Al pronunciar el takfir contra toda la sociedad, en su último comunicado, Zuabri ratificaba la derivación sectaria del grupo que poco a poco le había alejado de toda base social, incluso de la juventud urbana pobre entre la que había encontrado sus primeros apoyos. Ésta se hallaba desmoralizada y desmovilizada después de cinco años de violencia, y poco inclinada a implicarse en un proyecto político islamista que le exigía nuevos sacrificios y una lucha demasiado desigual contra el poder.

El 21 de septiembre, el mismo día en que llegó a Londres el último comunicado del GIA, Madani Merzag, «emir nacional» de la AIS, hacía un llamamiento a todos los combatientes que estaban bajo sus órdenes para que iniciaran una tregua unilateral a partir del 1 de octubre siguiente.[51] Ésta expresaba la debilidad de la rama armada del FIS, puesta de manifiesto en la amplitud de las matanzas de septiembre, que se habían llevado a cabo sin que ésta pudiera hacer nada para impedirlas. Solución intermedia «honorable» entre la derrota y la rendición, la tregua negociada con el estado mayor del ejército permitió a la AIS conservar a sus hombres en espera de su eventual integración en las filas de las fuerzas de seguridad. Militarmente tradujo las condiciones que puso el régimen para recuperar a las clases medias piadosas que habían apoyado al FIS. Éstas podrían beneficiarse de su «clemencia» siempre que se mostraran fieles al poder.

A pesar de la desaparición de la firma del GIA y del alto el fuego con la AIS, durante 1998 las matanzas no cesaron. A falta de cualquier reivindicación creíble, se atribuyeron a la continuación del terrorismo ciego de los grupos armados surgidos del GIA. Algunos habían caído en el bandidismo puro, otros ajustaban cuentas entre sí o con los «patriotas» que les perseguían y otros más, por último, simplemente seguían la lógica que recor-

51. Véase Luis Martínez, «Algérie: Les enjeux des négociations entre l'AIS et l'armée», *Politique internationale*, 4/97, p. 499 y ss.

daba la del final de la guerra de Independencia, se pusieron al servicio de diversos intereses de terratenientes que pretendían hacer huir, mediante el terror, a los ocupantes ilegales de terrenos que, en la perspectiva del final del conflicto, podían ser una fuente de fructíferas operaciones inmobiliarias. Tampoco en este caso pueden establecerse de manera fiable las responsabilidades exactas de tal o cual grupo, pero lo que destacó en este año en el que a la violencia ya no le siguió ninguna reivindicación política ni ideológica fue el agotamiento final del movimiento social que se había traducido en categorías islamistas. Esto permitió al régimen organizar una serie de elecciones destinadas a institucionalizar la vuelta gradual a la calma, a partir de 1999, que culminaron con la llegada de Abdelaziz Buteflika a la presidencia de la República en mayo, seguida de un referéndum sobre la «concordia nacional», en septiembre, que alcanzó la dimensión de un plebiscito. Después de casi una década de guerra civil, el movimiento islamista argelino fue vencido por el poder. La juventud urbana pobre, que se sublevó durante las jornadas de octubre de 1988 y que luego ocupó la calle en nombre del FIS, antes de proporcionar al GIA su base de reclutamiento, fue aniquilada como figura política. La burguesía piadosa, cuyos intereses económicos y reivindicaciones culturales fueron defendidas en el gobierno por el movimiento Hamas de Nahnah, parece dispuesta a aceptar las condiciones de un presidente que expresó su respeto por Abbasi Madani,[52] que anunció su deseo de abandonar la política. Ali Benhadj, ídolo de la juventud pobre, sigue en prisión. Y Abdelkader Hashani, la única cabeza política del movimiento que era capaz de negociar con fuerza con el poder, pero que era odiado por los islamistas más radicales,

52. El 6 de junio, Madani Merzag, «emir nacional» de la AIS, anunció «el final definitivo de la lucha armada», que Abbasi Madani apoyó el día 11, en una carta a «su excelencia el presidente Abdelaziz Buteflika», al que precisaba: «Si prosigue su marcha por este apreciable camino que encaja con las aspiraciones de su valeroso pueblo, con la ayuda de Dios estaré a su lado» (*Le Monde*, 13-14 de junio de 1999).

fue asesinado en circunstancias no aclaradas el 22 de noviembre de 1999. El paso del socialismo a la economía de mercado, precipitado paradójicamente por la guerra civil, en opinión de los dirigentes argelinos, permitirá integrar al sistema a empresarios y a hombres de negocios privados, anteriormente atraídos por el FIS en particular porque rechazaban la influencia de los generales en la economía de la «importación-exportación».[53] La cantera de la reconstrucción del país, cuyas infraestructuras fueron destruidas o poco mantenidas durante la década de la guerra, puede proporcionar una fuente de ingresos a estos inversores, si la cima del poder consigue efectuar los arbitrajes necesarios que lo permitan. Pero, en cualquier caso, parece poco probable que la dinámica social que permitió la emergencia del movimiento islamista pueda resurgir después de una guerra en la que se ahogó en sangre su ambición de conquistar el Estado.

53. La expresión *import-import* designa, según el humor argelino, al circuito de enriquecimiento de los dignatarios del régimen, que tenían el monopolio de la importación de productos que no se fabricaban en el país o que impedían que se elaboraran en Argelia para no perder su segmento de mercado. Pagadas con los ingresos de la exportación de hidrocarburos, mediante créditos de los bancos (nacionalizados) a los que estos dignatarios tenían un acceso privilegiado, estas importaciones (de medicamentos, por ejemplo) dieron unos beneficios considerables a los que las controlaban, al mismo tiempo que impedían la emergencia de una burguesía empresarial en Argelia y la creación de empleo. Se rumoreaba que la destrucción de numerosas empresas durante la guerra civil fue obra de esta mafia de la *import-import*.

6

EL ISLAMISMO EGIPCIO FRENTE AL RIESGO DEL TERRORISMO

Exactamente en los mismos años en que la guerra civil hacía estragos en Argelia, Egipto sufrió una ola de violencia de gran alcance también a causa del enfrentamiento entre el Estado y los grupos islamistas radicales. En 1992, mientras en Argel se iniciaban los asesinatos y los atentados, el poder internaba a los militantes del FIS en los campos de confinamiento del desierto, y los grupos armados del MEI y el GIA se estructuraban en las montañas, la gama'a islamiyya asesinaba en El Cairo al autor laico Farag Foda, y actuaba de forma desenfrenada en el valle alto del Nilo. Sus militantes, además de hostigar y matar a miembros de la minoría cristiana, los coptos, en aquel mismo año empezaron a matar sistemáticamente a turistas así como a oficiales de las fuerzas de seguridad. En diciembre, catorce mil soldados y policías entraron y «limpiaron» el barrio popular de Embaba, en la periferia de la capital, que la gama'a había convertido en «zona islámica liberada», a semejanza de lo ocurrido en los barrios miserables de los Eucaliptus o de Baraki en Argel. Esta aceleración de la violencia, concomitante en ambos países, se produjo en el año de la caída de Kabul en manos de los muyahidín. Habían regresado a sus países de origen varias centenas de «afganos», tanto argelinos como egipcios. Formados en la corriente del «salafismo yihadismo» en Peshawar, contribuyeron a radicalizar la yihad local transponiendo su experiencia internacional. También en ambos países, el régimen se vio confrontado al éxito de los islamistas «moderados» entre las clases medias: Mubarak no tuvo que enfrentrarse a una victoria islamista en las eleccio-

nes legislativas comparable a la del FIS en diciembre de 1991, pero los Hermanos Musulmanes egipcios habían manifestado su fuerza en los intersticios sociopolíticos subsistentes. En septiembre, ganaron las elecciones del colegio de abogados, rematando su control de los colegios profesionales (médicos, ingenieros, dentistas, farmacéuticos) que encuadraban a la pequeña burguesía diplomada egipcia. El 12 de octubre, después de un seísmo que causó más de quinientos muertos y dejó a cincuenta mil personas sin hogar en El Cairo, se hizo cargo de la organización de la ayuda a los damnificados, desbordando a la burocracia ineficaz del Estado, como hizo el FIS en ocasión del terremoto de Tipasa, en octubre de 1989.

La ola de violencia que se abatió sobre Egipto culminó con la matanza de sesenta personas, la mayoría de ellas turistas, en Luxor, el 17 de noviembre de 1997, poco después de las carnicerías de Rais, Beni Mesus y Bentalha en Argelia. En ambos casos, estas matanzas fueron las últimas que reivindicó el movimiento islamista armado estructurado. Las ramas radicales de la gama'a islamiyya en Egipto y del GIA argelino desaparecieron, pulverizadas por la represión y odiadas por la población. En julio, los dirigentes «históricos» de la gama'a habían hecho un llamamiento para un «alto el fuego general». En Argelia, la AIS proclamó una «tregua unilateral» a finales de septiembre. De forma casi simultánea, la derrota de la yihad armada se había consumado en ambos países árabes donde la violencia había alcanzado su paroxismo. Así se abrió el camino a la recomposición y a la cooptación por parte del régimen de un movimiento islamista sin base popular, y centrado de nuevo en las clases medias.

El paralelismo entre los acontecimientos de Egipto y Argelia, explicable en parte por el giro común que le imprimieron los militantes formados en Afganistán, se inscribía sin embargo en un contexto político interno muy distinto. El Estado argelino era una construcción reciente, surgida de la Independencia en 1962; estaba marcado por la violencia de la guerra, y no disponía de enlaces importantes en la sociedad cuando el partido único

FLN perdió su credibilidad en los años ochenta. Las instancias de mediación religiosas seguían siendo embrionarias, hasta el punto de que el Estado tuvo que importar a ulemas de Egipto cuando, en 1985, creó la Universidad Islámica de Constantina, para disponer de una legitimidad en este ámbito. Este vacío ayudó al FIS a movilizar al pueblo en nombre del Islam y a ganar las elecciones entre 1989 y 1991, lo que facilitó el decantamiento de una parte de la población por la guerra civil, por lo menos hasta 1994-1995. En Egipto, en cambio, el Estado presidido por Hosni Mubarak era el heredero de una construcción política muy antigua, que disponía de una administración eficaz, a pesar del lastre burocrático debido a su «faraonismo». Gracias a la Universidad Al Azhar disponía de una instancia de mediación religiosa que supo conservar un gran prestigio, a pesar de las interferencias del poder, por un lado, y de las críticas de los militantes islamistas más radicales, por otro, y de la infiltración de los Hermanos Musulmanes en una parte del cuerpo de los ulemas y los maestros. Además, contrariamente a Argelia, donde la contestación islamista violenta se había limitado, antes de 1989, al maquis de Mustafá Buyali, el Estado egipcio, cuyo rais había sido asesinado por el grupo Al Yihad en octubre de 1981, tenía tras él una larga tradición de enfrentamientos con el movimiento islamista. Éste se remontaba a la fundación de los Hermanos Musulmanes en las orillas del canal de Suez en 1928, pasando por el ahorcamiento de Sayyid Qotb durante el mandato de Naser en 1966 y las relaciones ambiguas entre Sadat y las gama'at islamiyya durante la década de los setenta. Entre 1992 y 1995, el paso a la violencia de una parte del movimiento islamista, a pesar de su carácter espectacular, no se tradujo por una guerra civil generalizada, aunque algunas zonas del territorio escaparon, temporalmente, al control de la policía o del ejército. En 1995, un extranjero podía vivir de una forma segura en El Cairo, algo imposible en aquel momento en Argel.

Militarmente, la amplitud del enfrentamiento, si se juzga por el número de muertos—del orden de un millar en Egipto y de

cien mil en Argelia—no tiene nada en común. Políticamente, el movimiento islámico egipcio, que en 1992 parecía estar en plena expansión tanto entre la juventud urbana pobre como en las clases medias y la burguesía piadosa, en Argelia presentaba una profunda fisura después de cinco años de exarcebación de un conflicto con el poder del que no consiguió salir vencedor.

En general se considera el asesinato del ensayista laico Farag Foda, perpetrado por militantes de la gama'a islamiyya, en junio de 1992, como el cambio de fase del conflicto que permanecía larvado, aunque persistente, desde mediados de los años ochenta. Después del asesinato de Sadat, en octubre de 1981, la amplitud de la represión aniquiló temporalmente la corriente extremista, dispersó las redes de simpatizantes y obligó a actuar de formar discreta a los Hermanos Musulmanes, que se habían dedicado básicamente a disociar a los militantes del grupo Al Yihad. El presidente Mubarak había reintegrado en el juego político a los partidos de la oposición perseguidos por su predecesor, y en mayo de 1984 organizó un escrutinio legislativo con unos resultados que no sorprendieron a nadie. Sin embargo, durante la campaña electoral se disfrutó de una libertad de expresión inusitada desde hacía mucho tiempo. Los Hermanos consiguieron que salieran elegidos como diputados algunos de sus miembros, y el poder se sintió lo bastante seguro como para hacer una demostración de clemencia respecto a los militantes radicales detenidos en octubre de 1981. La mayoría de éstos habían sido liberados. Hasta 1987, apenas se oyó hablar de ellos: algunos se habían unido a la yihad afgana, a través de Arabia Saudí (alentados por el régimen), y otros reestructuraban las redes desmanteladas en 1981. El movimiento islamista, en un sentido amplio, reemprendía lentamente un proceso de expansión, restableciendo su relación con los bastiones que había conquistado en la época de Sadat y controlando nuevos ámbitos. A partir de 1984, sus listas empezaron a salir nuevamente vencedoras en las elecciones estudiantiles en la mayoría de los campus. A partir de mediados de la década de los ochenta, la mayor parte

de las veintidós colegios, o sindicatos, profesionales de Egipto pasaron bajo control de jóvenes miembros de los Hermanos Musulmanes. Varios antiguos activistas inscritos en alguna facultad durante la década precedente, una vez diplomados y situados en la vida laboral, prosiguieron allí la da'wa, la predicación-agitación iniciada en la universidad.[1] Esta influencia entre las profesiones liberales y los «profesionales» se prolongó gracias al enriquecimiento de una burguesía piadosa cuya prosperidad se asociaba a la de los bancos y sociedades de inversión islámicos,

1. Véase Amani Qandil, «L'evaluation du rôle des islamistes dans les syndicats professionels égyptiens», en B. Dupret (ed.), *Le phénomène de la violence politique: Perspectives comparatives et paradigme égyptien*, Cedej, El Cairo, 1994, p. 282. La victoria de las listas presentadas por los Hermanos Musulmanes en los «colegios profesionales» compuestos por miembros de las clases medias se debió a varios factores. En primer lugar, el aumento del número de miembros jóvenes, surgidos de la explosión de los efectivos universitarios en los años setenta, se tradujo por la pauperización de éstos, un fenómeno particularmente sensible entre los nuevos médicos, que no podían encontrar una clientela solvente, y muchos de los cuales sobrevivían con un salario miserable que les pagaba el ministerio de Sanidad. Los Hermanos daban una respuesta a la miseria material con la organización de servicios sociales y caritativos, una actividad en la que tenían un buen rodaje gracias al control de numerosas asociaciones de beneficencia financiadas por la zakat de musulmanes ricos o subvencionadas por los petrodólares de simpatizantes egipcios emigrados a la península Arábiga, así como por islamistas o salafistas locales. Además, al presentar un proyecto de cambio político en el que las clases medias piadosas se valorizaban, los Hermanos respondían a la frustración de muchos de estos jóvenes diplomados, cuyas expectativas de ascenso social habían desaparecido a causa de la proletarización. Por último, la abstención masiva en las elecciones de los colegios profesionales favoreció la victoria de la minoría activa y bien organizada de los Hermanos. Este último fenómeno proporcionó un argumento al poder para retomar el control de los colegios profesionales en 1993 (después de la victoria de los Hermanos en el colegio de abogados, el 11 de septiembre de 1992). Un decreto estipuló que para que una elección fuera válida, debían participar en ella el 50 por 100 de los miembros; si no se satisfacía esta condición, los colegios pasaban a depender de la administración estatal. Véanse pp. 460-463, y los comentarios de Nabil Abdel Fattah, *Veiled Violence. Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics in 1990s* [sic], Sechat, El Cairo, 1993, pp. 36-45 y 74-81.

en plena expansión.[2] El Estado egipcio, en 1988, frenó este fenómeno, ante el temor de que permitiera que el movimiento en general pudiera hacerse con el dinero necesario que garantizara a los Hermanos y a sus amigos una independencia financiera que podía traducirse en una oposición política sin concesiones. Pero, al mismo tiempo, había favorecido la expansión de un espacio religioso cuyo control esperaba mantener, y que daba al poder una legitimidad que podía oponer a las acusaciones de impiedad o de tibieza que le dirigían los militantes barbudos. En 1985, la televisión estatal difundía unas catorce mil horas de emisiones islámicas,[3] en las que concedía la primacía de la expresión catódica de los valores a predicadores «telecoranistas», como el jeque Sha'rawi, conocido por su extremado conservadurismo y su hostilidad respecto a los coptos, o al jeque Mohamed al-Ghazali, próximo a los Hermanos Musulmanes. Estos ulemas se consideraban el muro de contención ideológico del Estado contra el «extremismo religioso» e intentaban sacar provecho de su categoría. Sus primeros blancos fueron los intelectuales laicos, cuyas obras hicieron censurar porque, en su opinión, «perjudicaban a la religión», pero aprovecharon la ocasión para hacer lo propio con la versión árabe integral de *Las mil y una noches,* que consideraban «obscena». La prohibición de servir alcohol en los aviones de la compañía Egyptair, los decretos formulados por algunos prefectos para que su departamento fuera «seco», indicaban que el Estado había dejado en manos de los religiosos de tendencia salafista y conservadora los ámbitos de la moral, la cultura, el comportamiento y la vida cotidiana. En el Parlamento, los diputados pertenecientes a los Hermanos Musulmanes ejercían una presión constante para que se aplicara la

2. Véanse pp. 239-244.

3. Detrás de los programas islámicos se situaban los programas políticos (once mil horas) y de entretenimiento (ocho mil), mientras que las emisiones «inmorales» (como la danza) o que se consideraban «incompatibles con los valores islámicos» eran censuradas. *Al Ahram,* 21 de mayo, y *Mayo,* 25 de mayo de 1985, citados por Ami Ayalon, «Egypt», MECS, 1984-1985, p. 351.

shari'a y se suprimiera cualquier ley que considerasen contraria a ésta. Cuando en 1995 el presidente de la Asamblea, Rif'at al Mahgub (que fue asesinado en 1990), se opuso a sus intentos con una negativa categórica, indicó con ello que el ámbito jurídico, al igual que el político, debía permanecer al margen de la influencia de la corriente islamista, incluso «moderada». Esta decisión fue seguida de manifestaciones organizadas por un predicador virulento, el jeque Hafez Salama, que fueron rápidamente dispersadas, pero que indicaron que pusieron de relieve que este movimiento se atrevía de nuevo a expresarse en la calle.

Mientras los Hermanos Musulmanes, sus socios en el *establishment* religioso y el régimen se enzarzaban en una especie de «guerra de fronteras»—los primeros para extender su influencia al ámbito del derecho, la economía y la política, y el segundo para limitarles al de la moral y la cultura—, el componente clandestino de los movimientos islamistas se había dividido en dos grandes tendencias, a partir de un debate que se desarrolló en la cárcel,[4] fruto del fracaso de la conquista del poder después del asesinato de Sadat. Para la primera, dirigida por el lugarteniente Abbud al Zomor, uno de los conjurados, condenado a cadena perpetua, y el médico Ayman al Zawahiri,[5] que se marchó a Af-

4. Entre 1981 y 1984, el confinamiento de varios centenares de militantes radicales en los mismos centros de detención favoreció un amplio debate entre ellos, que se tradujo en la redacción de numerosos opúsculos teóricos, a partir de los cuales se elaboró la distinción entre las posiciones del grupo Al Yihad, por un lado, y de la gama'a islamiyya, por otro. Después de 1984, los primeros se negaron a reconocer a Omar Abdel Rahman como «emir», por el hecho de que era ciego, mientras que los segundos consideraron que un prisionero (A. al Zomor) no reunía las condiciones para el «emirato» de un grupo armado. Sobre estos debates, véase *Taqrir al hala al diniyya fi misr 1995 (Rapport sur la situation religieuse en Égypte en 1995)*, bajo la dirección de Nabil Abdel Fattah, Centre d'Études Politiques y Stratégiques d'*Al Ahram*, El Cairo, 1996 (a continuación *Taqrir 95*), pp. 185-187.

5. Ayman al Zawahiri, que desempeñó un importante papel en las redes islamistas radicales internacionales en la segunda mitad de los años noventa, había nacido en 1951 en una conocida familia cairota de médicos y diplomáticos;

ganistán en 1985, la yihad sólo podía triunfar si se destruían los centros neurálgicos del régimen «impío» con una acción militar.. Para ello se requería un pequeño grupo de militantes decididos, que instaurara el Estado islámico y que sería aclamado por el pueblo liberado de la tiranía. Esta concepción golpista, islamizando su lenguaje, reproducía los métodos de los militares nacionalistas árabes durante las décadas precedentes. No creía demasiado en la «predicación» (da'wa), que el Estado ponía frenar mientras el movimiento islamista se hallara en una «fase de debilidad», lo que retomaba las teorías expresadas en el opúsculo elaborado por el electricista Abdesalam Faraj para justificar la muerte de Sadat.[6] El grupo Al Yihad (Tanzim al-Yihad), reconstituido en la clandestinidad, se identificaba con esta opción.

En el otro extremo, otros militantes que retomaron el nombre de gama'a islamiyya ('grupo islámico') que se había hecho célebre en los campus en los años setenta,[7] consideraban que la yihad debía llevarse a cabo al mismo tiempo que la predicación, y que debía extenderse a la sociedad en la que había que poner en marcha «el gobierno del bien y la persecución del mal».[8] Esto suponía, al mismo tiempo, privilegiar un reclutamiento amplio y abierto, con-

6. Véase p. 119.

7. En los años setenta, el término gama'a islamiyya (en plural, en árabe) designaba a los movimientos estudiantiles islamistas en general. A partir de mediados de la década de los ochenta, esta expresión, utilizada en singular, y precisada a veces por el epíteto radikaliyya ('radical'), sólo se refería al movimiento clandestino que utilizaba la violencia y que se hallaba bajo la dirección espiritual del jeque Omar Abdel Rahman.

8. Sobre esta expresión islámica y su uso en Afganistán y en Arabia Saudí, véase p. 362.

en 1978 se doctoró en cirugía. Uno de sus abuelos fue embajador y, el otro, jeque de Al Azhar. Militante desde su adolescencia en el movimiento islamista clandestino en la época naseriana, se integró en el grupo de los asesinos de Sadat a través de Abbud al Zomor. Detenido en octubre de 1981 y liberado en 1984, pasó el final de la década en Afganistán y viajó por Europa, desde Bulgaria. Véase en particular *Taqrir al hala... 1996 (Rapport sur la situation religieuse... 1996)*, *ibid.*, El Cairo, 1998, p. 280.

trolar las zonas del territorio que pudieran sustraerse a la autoridad del Estado e imponer en ellas «el orden islámico». Los militantes entendían esta estrategia en términos morales (persiguiendo a los individuos de costumbres poco adecuadas, cerrando mediante la fuerza las tiendas de vídeos, las peluquerías, los bares, los cines, etc.), doctrinales y jurídicos (amenazando a los coptos para que pagaran el «impuesto de protección» establecido por la shari'a para los no musulmanes que vivían bajo dominio islámico), y político-militares (atacando a los agentes de la autoridad del Estado, a los policías y demás). El «guía espiritual» de la gama'a era el jeque ciego Omar Abdel Rahman,[9] «mufti» de los asesinos de Sadat, que se había hecho célebre por sus fatwas, que autorizaban el ataque a los joyeros y orfebres coptos (y su asesinato, si era necesario) para financiar la yihad. Liberado en 1984, se asentó en el oasis de Fayum, donde predicaba en contra de sus blancos favoritos. Encarcelado durante un breve período en 1986, fue detenido de nuevo en abril de 1989 durante varios meses, después de unos violentos enfrentamientos entre sus seguidores y la policía, antes de trasladarse a Sudán, donde consiguió un visado para Estados Unidos. Allí prosiguió su predicación en Jersey City, hasta que fue inculpado por el caso del atentado contra el World Trade Center en febrero de 1993.

9. Nacido en 1938, diabético y ciego desde los dieciocho meses, Omar Abdel Rahman siguió estudios religiosos (una vocación frecuente entre los ciegos, a los que su discapacidad no impedía memorizar los Textos Sagrados; otro ejemplo de ello fue el jeque Kishk, la estrella de la predicación islamista en los años setenta). Diplomado en Al Azhar en 1965, fue encarcelado por primera vez durante dieciocho meses en octubre de 1970, cuando emitió una fatwa que prohibía que se rezara por Naser (que acababa de morir) porque era «impío». Después de obtener el doctorado en 1977, se dedicó a la enseñanza en Arabia Saudí hasta 1980 y luego se convirtió en el «mufti» del grupo de los asesinos de Sadat, para lo cual emitió otra fatwa que autorizaba a atacar a los coptos (véase nuestro *Prophète et Pharaon, op. cit.*, p. 226). Detenido en 1981, fue declarado inocente durante el proceso y liberado en 1984. Véase, entre otros, *Taqrir 96*, p. 280. Para el resto de su biografía, ampliamente mediatizada desde su llegada a Estados Unidos, véanse pp. 474-482.

La degradación de la seguridad sólo empezó a preocupar a los observadores a partir de 1987, cuando el ex ministro del Interior y unos diplomáticos americanos resultaron ilesos en unos atentados perpetrados en mayo, mientras que, a instigación de la gama'a islamiyya, la violencia contra los coptos se acrecentaba en el Alto Egipto. Había corrido el rumor de que unos cristianos habían rociado el velo de mujeres musulmanas con un aerosol misterioso que hacía que aparecieran cruces sobre el tejido después del primer lavado. Que un chisme de este calibre pudiera desencadenar incidentes pone de manifiesto el clima de tensión que reinaba en el valle. Ese año aumentó la representación de los Hermanos Musulmanes en el Parlamento; en coalición con el Partido del Trabajo, animado en particular por un antiguo marxista convertido al islamismo, obtuvo el 17 por 100 de los votos y sesenta escaños. El poder, que controlaba el margen de libertad de los resultados electorales, privilegió entonces una estrategia de diálogo con las clases medias piadosas, de las que esperaba que hicieran posible el mantenimiento de la paz social. Pero la violencia siguió acrecentándose, año tras año, hasta la deflagación de 1992: en otoño de 1988, en Heliópolis, en la metrópolis cairota, las fuerzas del orden tuvieron que ocupar totalmente un barrio donde la gama'a islamiyya «dirigía el bien y perseguía el mal» mediante la fuerza, un signo de que la organización era capaz de salir de sus bastiones rurales del Alto Egipto e implantarse en los medios populares de la capital.[10] En 1989 y 1990, la continuidad de la violencia contra los coptos en el Alto Egipto y el creciente vigor de la gama'a desencadenaron un ciclo de represión que se tradujo en particular por el sitio de la mezquita en la que predicaba Omar Abdel Rahman, en Fayum, por un gran número de detenciones y por «abusos» policiales, que pro-

10. Sobre estos incidentes, y para una visión global de la situación del movimiento islamista en la segunda mitad de la década de los ochenta, véase Alain Roussillon, «Entre Al-Yihad y Al-Rayyan: Phénomenologie de l'islamisme égyptien», *Maghreb-Mashrek*, núm. 127, enero-marzo de 1990, pp. 5-50 (aquí, pp. 25-26).

vocaron una lógica de venganza contra las fuerzas del orden en los medios tradicionales del valle alto, al margen del enfrentamiento ideológico entre islamistas raciales y el Estado. Éste mantuvo simultáneamente dos estrategias hasta 1993: una presión policial muy mediatizada sobre los «extremistas», y un diálogo discreto con algunos de ellos, a través de dignatarios religiosos próximos al movimiento salafista o a los Hermanos Musulmanes. La vacilación entre esas dos líneas, que estuvo marcada por tres cambios del ministro del Interior en tres años,[11] fue interpretada por los militares como un signo de debilidad del Estado. A pesar de las miles de detenciones, los atentados fueron cada vez más audaces, como lo puso de manifiesto el asesinato del antiguo presidente del Parlamento en pleno Cairo en octubre de 1990.

Así, a principios de 1992, año que marcó el inicio de los cinco años de «guerra», el poder se encontraba en una situación de relativa fragilidad. Pero el movimiento islamista, todavía más que en Argelia, sufría la división entre los diferentes grupos sociales que lo constituían, separados por divergencias tácticas y doctrinales. Los Hermanos Musulmanes conquistaron sólidas posiciones entre las clases medias piadosas, disponían de diputados en el Parlamento, de una red de financiación a través del sistema bancario islámico en el que estaban bien representados, controlaban los colegios profesionales y, gracias a las asociaciones caritativas animadas por algunos de sus miembros, estaban en contacto con los medios populares. El *establishment* religioso, en el que se apoyó el poder después del asesinato de Sadat, que disponía de un acceso privilegiado a la televisión y de una preponde-

11. En enero de 1990, Zaki Badr, que un mes antes salió ileso de un atentado, y que encarnaba la línea «dura», fue sustituido por Abdel Halim Musa, que también fue destituido en abril de 1993, por haber alentado la creación de un Comité de Mediación formado por religiosos, en pleno período de exacerbación de la violencia. Le sucedió al general al Alfi, que permaneció en el cargo hasta la matanza de Luxor, en noviembre de 1997. Los tres habían sido gobernadores de Asiut antes de ser nombrados ministros, y estaban «especializados» en el islamismo radical.

rancia en el ámbito intelectual, era permeable a la influencia de los Hermanos a través de los grandes ulemas vinculados a ellos, como Mohamed al-Ghazali y Yusef al Qaradhawi.[12] Sin embargo, a pesar del papel de «mediadores» del que se jactaban, ni los Hermanos ni el *establishment* religioso tenían la capacidad de controlar a la corriente radical y menos aún de organizar a la juventud urbana pobre, de hacerla formar en orden de batalla detrás de las clases medias piadosas en una misma lucha contra el poder, contrariamente a lo que el FIS consiguió llevar a cabo en Argelia entre 1989 y 1991.

En efecto, en 1992, la gama'a islamiyya y, en menor medida, el grupo Al Yihad, consiguieron llegar a tener una posición de fuerza autónoma, acumulando pacientemente los éxitos desde la liberación de la mayor parte de sus activistas en 1984. En la segunda mitad de los años ochenta, establecieron bastiones en los departamentos de Asiut y Minia, en el Medio Egipto, donde las circunstancias sociales favorecían la expansión de su predicación. La baja del precio del petróleo, a partir de 1985, detuvo el flujo de emigración hacia la península Arábiga, que constituía la principal salida para los jóvenes diplomados procedentes de familias rurales, que habían pasado por los campus locales creados en el valle desde la década de los setenta. Muchos de estos jóvenes, que habían frecuentado la gama'a islamiyya en la universidad, cuando acababan sus estudios regresaban a su pueblo o a su ciudad sin trabajo, convirtiéndose en una carga para su familia que se había sacrificado para pagar su educación, y frustrados en cuanto a sus expectativas. El discurso y la ideología de la gama'a supieron traducir esta insatisfacción en una revuelta contra el orden establecido, estigmatizado como «impío». Estos diplomados en paro, que estaban en contacto con sus compañeros sin instrucción, formaron una «*intelligentsia* islamista» revolucionaria que movilizó a la juventud musulmana pobre del Valle, injertándose en la situa-

12. Sobre estos personajes y el papel que desempeñaron en Argelia en los años ochenta, véase p. 268.

ción particular de esta región. El Sa'id, el Alto Egipto, tiene en efecto una tradición de entramado del tejido social que llevan a cabo clanes locales o familiares entre los cuales las relaciones se arbitran a menudo a través de la violencia y la venganza sangrienta (*tha'r*). El bandidismo organizado alrededor de actividades ilegales (tráfico de armas, cultivo y venta de hachís) está bien implantado en esta zona con una geografía favorable: las grutas del acantilado nilótico, así como las islas del Nilo con una vegetación lujuriosa y los altos campos de caña de azúcar ofrecen numerosos escondites. La presencia del Estado es débil en el ámbito local, controlada por intereses particulares, lo que favorece las bolsas de disidencia que tienen una larga tradición en este entorno. Por último, el mundo rural de los alrededores de Asiut y de Minia, replegado sobre sí mismo, nunca sucumbió totalmente a la difusión del Islam. En esta provincia, el cristianismo nilótico pudo resistir mejor a lo largo de los siglos gracias a los monasterios. La proporción de coptos es aquí la más elevada del país: el 18 por 100 en el departamento de Minia y el 19 por 100 en el de Asiut, respecto a una media nacional estimada en un 6 por 100.[13]

Esta situación creó un terreno favorable para la expansión de la gama'a islamiyya. Ésta pudo al mismo tiempo implantar estructuras de movilización y de organización alejadas de las presiones del Estado, con la creación de escondites y campos de entrenamiento, y llevar a cabo ataques en particular contra los coptos, su objetivo de «dirigir el bien y perseguir el mal». Las relaciones de coexistencia entre musulmanes y cristianos en el Valle habían pasado por diversas vicisitudes a lo largo de los siglos. A extensos períodos de calma les sucedían llamaradas de tensión, cuando un predicador, con un celo excesivo, arengaba a sus discípulos contra la «arrogancia» de los cristianos: la interpretación intransigente de los Textos Sagrados conminaba a rebajarles y a humillarles recaudando el tributo llamado de «capitación» (jiziyya) impuesto por la shari'a a cambio de la categoría de «protección» (*dhimma*) del que gozan (o sufren, según las interpretaciones). En 1911 se celebró en Asiut un «congreso copto» que alimentó el fantasma, entre sus adversarios y algunos de sus seguidores, de una «secesión» del Medio Egipto, en el que iba a establecerse un «Estado cristiano». Pero la tensión exacerbada y la violencia que se iniciaron con el desarrollo de los movimientos islamistas en los años setenta y que culminaron dos décadas más tarde, si bien extraían sus argumentos de estos registros, su amplitud se debía a la llegada masiva de migrantes rurales miserables, tanto trabajadores como estudiantes, mayoritariamente musulmanes, a ciudades como Asiut y Minia, donde muchos coptos ocuparon posiciones preeminentes. Junto a los notables terratenientes, que habían sufrido las nacionalizaciones naserianas, había emergido una clase media copta, gracias a un sistema educativo confesional cristiano desarrollado. Para la juventud musulmana pobre, sensible a la ideología de la gama'a islamiyya, aquella situación resultaba escandalosa: los coptos, que debían ser humildes y sumisos parecían gozar de prosperidad, mientras que los musulmanes eran pobres. Este análisis simplista no tenía en cuenta que la mayoría de los coptos del Valle, al igual que sus conciudadanos musulmanes, eran pobres y campesinos, pero proporcionaba un derivativo religioso simple y fácilmente manipulable ante una frustración social masiva, que se volvió más explosiva cuando se frenó la emigración hacia la península Arábiga. Por esta razón, la agitación anticristiana se convirtió en la forma privilegiada a través de la cual los extremistas del Valle consiguieron extender su influencia entre los jóvenes desheredados. En sus octavillas y campañas, la imagen del cristiano era

13. Las estadísticas sobre el número de coptos en Egipto fue objeto de incesantes polémicas entre los que querían minimizar la importancia del cristianismo egipcio y los que querían darle mayor relieve. Éstas se alimentaban por la falta de un censo indiscutible sobre estas cuestiones. Sobre la situación de la comunidad copta egipcia, véase la tesis de Dina El Khawaga, *Le renouveau copte: La communauté comme acteur politique*, Institut d'Études Politiques de Paris, 1993. Sobre la tensión confesional en el Valle, véase Claude Guyomarc'h, «Assiout: Épicentre de la «sédition confessionelle» en Égypte», en Gilles Kepel (ed.), *Exils et royaumes, op. cit.*, pp. 165-188.

siempre la de un ser perverso que abusaba de una superior situación social indebida, de un agente del extranjero y de los cruzados que no cesaban de querer convertir a los musulmanes al cristianismo y que, por ello, intentaba corromperles: un copto de la región de Minia fue acusado de prostituir a menores musulmanas y de difundir sus retozos en casetes,[14] y las farmacias y las joyerías coptas eran los blancos predilectos de las revueltas atizadas por los radicales, a los que la «arrogancia» de los cristianos proporcionaba un pretexto recurrente. En 1992, la situación política en el Valle estaba dominada por esta agitación, que la gama'a islamiyya supo capitalizar a su favor. La virulencia de la reacción del Estado, que multiplicó los arrestos y los interrogatorios «enérgicos», incitó al movimiento clandestino, que se había hecho fuerte en los bastiones conquistados en el medio Egipto, a cambiar de escala y a enfrentarse directamente con el poder. Este paso a la «guerra total», alentada por el regreso al país en este primer año de los primeros grupos de «afganos» entrenados militarmente y fanatizados por el medio «salafista yihadista» de Peshawar, se desplegó en tres frentes: los asesinatos de personalidades, las muertes de turistas y la ocupación de los cinturones pobres de la capital, simbolizados por la proclamación de la «República Islámica de Embaba».

El asesinato de Farag Foda, el 8 de junio de 1992, perpetrado por militantes de la gama'a islamiyya, que fueron identificados y más tarde detenidos y juzgados, tenía un doble objetivo. En primer lugar, atacaba a un símbolo de la *intelligentsia* laica. Foda, que siempre se había opuesto a la aplicación de la shari'a, era partidario de una lucha sin concesiones contra los islamistas y de la intensificación del arsenal legislativo antiterrorista para detener su avance, y un adepto de la normalización de las relaciones

14. Véase un análisis de esta cuestión y una lectura de la «sedición confesional» en Alain Roussillon, «Changer la société par le yihad. "Sédition confessionnelle" et attentats contre le tourisme: Rhétoriques de la violence qualifiée d'islamique en Égypte», en B. Dupret (ed.), *Le phénomène de la violence politique*, *op. cit.*, p. 299 y ss., y C. Guyomarc'h, art. cit. pp. 171-172.

con Israel. Por estas razones, era detestado por el *establishment* religioso y los Hermanos Musulmanes, que habían multiplicado las condenas de sus obras, y mal visto por la izquierda nacionalista, para la que el Estado sionista seguía siendo un enemigo en cualquier circunstancia. Matándole, la gama'a escogió a una personalidad sin enlaces sociales importantes, pero muy visible y conocido en el extranjero, lo que le permitía desafiar directamente al Estado y aterrorizar a todos aquellos que estuvieran tentados de adoptar públicamente posiciones parecidas a las de Foda. Además, al convertir en blanco a un «laicista radical» se atraía, a pesar de la brutalidad del método, una profunda simpatía entre aquellos mismos religiosos a los que el régimen intentaba adular para asegurarse una legitimidad islámica. Así, cuando se celebró el proceso de los asesinos, en junio de 1993, el jeque Mohamed al Ghazali, citado como testimonio por el abogado de la defensa, proclamó que una persona nacida musulmana que militaba contra la shari'a (como era el caso de Foda) cometía el crimen de apostasía, que se castigaba con la muerte. A falta de un Estado islámico que ejecutara la sentencia, no se podía censurar a los que se encargaban de hacerlo. El objetivo de este testimonio era sembrar la consternación en los medios gubernamentales y contribuir al abandono de la política de «mediación» con los islamistas radicales a través del *establishment* religioso próximo a los Hermanos Musulmanes. Se inscribió así en una serie de ataques de estos últimos contra cualquier intento de los intelectuales laicos de intervenir en el debate sobre los valores esenciales de la sociedad, criminalizándolos. Otra víctima fue el universitario Nasr Abu Zeid, acusado también de «apóstata» basándose en sus escritos, y además divorciado de oficio de su mujer por un tribunal con el pretexto de que un apóstata no podía seguir estando casado con una musulmana. Zeid se vio obligado a refugiarse en Europa con su esposa[15] en 1995, después de ser amenazado de

15. En diciembre de 1992 (seis meses después del asesinato de Farag Foda), Nasr Abu Zeid, profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de El

muerte. Por último, en octubre de 1994, el premio Nobel de Literatura Naguib Mahfuz, atacado regularmente por los religiosos conservadores a causa de sus novelas que consideraban indecentes, fue apuñalado por un miembro de la gama'a. Estos incidentes manifestaban, en primer lugar, que el movimiento islamista disponía de enlaces en el mundo jurídico egipcio, no sólo entre

Cairo, presentó sus trabajos para acceder a una cátedra. Basándose en un informe desfavorable emitido por otro profesor, también predicador y próximo a los Hermanos Musulmanes, se le negó el cargo con el pretexto de que el autor, un antiguo marxista, no podía pretender escribir sobre el Islam. N. Abu Zeid proponía en efecto una lectura del texto coránico que, aunque consideraba que era una creación divina, estaba formulada con un lenguaje y unos conceptos propios para que fueran comprendidos en una sociedad del siglo VII y que, por tanto, podían ser objeto de una interpretación contemporánea que no fuera literal (por ejemplo, la esclavitud, que no estaba prohibida por el Corán y a la que éste se refería en numerosas ocasiones, ya no era, según el autor, una cuestión de actualidad para un musulmán de hoy). Este planteamiento fue considerado sacrílego, tanto por su contenido como porque procedía de una personalidad laica y, a pesar del apoyo de numerosos intelectuales y universitarios, fue objeto de ataques virulentos de los miembros del *establishment* religioso próximo a los Hermanos Musulmanes. En mayo de 1993, con el pretexto de que se le había denegado la cátedra, unos abogados islamistas presentaron una demanda exigiendo la separación del matrimonio Abu Zeid, argumentando que este último, como apóstata, no podía seguir estando casado con una musulmana. Rechazada en un primer momento por el tribunal por el hecho de que los que habían presentado la demanda no tenían ninguna fuerza legal en el asunto, ésta fue finalmente instruida en nombre de una disposición de la shari'a, la hisba, que estipula que todos los musulmanes pueden «dirigir el bien y perseguir el mal». En junio de 1995, el tribunal de apelación de El Cairo divorció de oficio (y sin su consentimiento) a la pareja, que se refugió en los Países Bajos al mes siguiente, donde sigue viviendo actualmente. Algunos extractos de la obra de este universitario están disponibles en francés: véase Nasr Abu Zeid, *Critique du discours religieux*, Sindbad-Actes Sud, París, 1999. Sobre este asunto, véase B. Dupret, «À propos de l'affaire Abû Zayd», *Maghreb-Mashrek*, núm. 151, enero-marzo de 1996, p. 18 y ss.; «Un arrêt devenu une "affaire"», *Égypte/Monde Arabe*, núm. 29, enero-marzo de 1997, p. 155 y ss; así como «L'affaire Abû Zayd devant les tribunaux» (traducción de extractos de los juicios), *Égypte/Monde Arabe*, núm. 34, abril-junio de 1998, pp. 169-201. Véase también el dossier Nasr Abu Zeid publicado por *Inter-Peuples*, núm. 44, marzo de 1996.

los abogados—como lo había demostrado el control que ejercieron a partir de 1992 los Hermanos Musulmanes en su sindicato—, sino también en la magistratura. Unos jueces islamistas habían divorciado de su pareja, por la fuerza, a Abu Zeid. También ponían de relieve la complementariedad existente entre «moderados» y «extremistas»: los segundos ejecutaban a las víctimas que habían sido designadas por los primeros, y éstos, si era necesario, justificaban las circunstancias atenuantes de la acción. El hecho de considerar como objetivos a intelectuales no religiosos tenía la función de reunificar el movimiento, aunque los «moderados» lamentaran públicamente el ardor de los militantes que pasaban a la acción. Pero esto tuvo consecuencias desastrosas en su imagen internacional, en el momento en que los Hermanos Musulmanes y sus aliados estaban llevando a cabo una campaña de seducción, destinada en particular a Estados Unidos, para ser considerados como la encarnación de la sociedad civil frente a los Estados totalitarios, y como la única fuerza capaz de neutralizar a los radicales.

Paralelamente a la campaña de intimidación contra los intelectuales laicos, la gama'a islamiyya, a partir del verano, lanzó una ofensiva contra los turistas. Ésta se inició en junio con bombas artesanales, y prosiguió con disparos contra un barco que hacía un crucero por el Nilo, y un tren, y luego con la muerte de una turista inglesa en octubre, seguida por la agresión a viajeros alemanes, que resultaron heridos, en diciembre. El guía de la gama'a, el jeque Omar Abdel Rahman, hacía llegar casetes desde Nueva York en las que calificaba al turismo de empresa de desenfreno y de promoción del alcoholismo, declarándolo haram ('prohibido por la religión'). Una parte del movimiento islamista «moderado» le salió al paso, proclamando que la expansión del turismo, en particular el israelí, era una de las consecuencias del proceso de paz deshonroso en Oriente Medio.[16] Unos y otros

16. Las casetes de Omar Abdel Rahman fueron reproducidas en la prensa egipcia antiislamista, porque su propio radicalismo hacía pensar a los redac-

lamentaban la muerte de «inocentes», pero hacían recaer la culpa en la violencia policial, que obligaba a los «jóvenes de la gama'a» a defenderse como podían. En 1993, los atentados se desplazaron a El Cairo, donde causaron varios muertos entre los visitantes extranjeros, y prosiguieron de forma esporádica en los años siguientes, hasta la matanza final de Luxor en noviembre de 1997. Al igual que los ataques contra intelectuales laicos, los que afectaron a los turistas llevaron a una parte de los islamistas «moderados» a encontrar una excusa al ardor de los radicales en la «impiedad del Estado», manifestando su comprensión por el fenómeno e indicando que la gama'a proporcionaba a la movilización contra el poder sus asuntos de referencia, obligando a los demás componentes del movimiento a seguirla, aunque sólo fuera de palabra. Por último, la «guerra» contra el turismo representaba un desafío para los que decidieron llevarla a cabo: con unos medios mínimos, atacaba duramente al Estado egipcio tanto financieramente[17] como a su imagen en el extranjero. Los enlaces de los islamistas «moderados» en Occidente justificaban la violencia poniendo de manifiesto el aislamiento y la incapacidad del «Estado impío»; abogaban por el acceso al poder de la burguesía piadosa, que restauraría el orden y favorecería al mismo tiempo a inversores y *businessmen*. Estos argumentos iban calando poco a poco, en particular en determinados círculos políticos de Estados Unidos. Pero el Estado no era la única víctima del hundimiento de la industria turística. Una gran parte de la población egipcia, a la que, por otra parte, chocaba el asesinato planificado de extranjeros, ningún precedente en la historia del país, obtenía sus ingresos del sector turístico, desde los guías, los hoteleros o los restauradores hasta los hortelanos, ebanistas o chóferes, así como todos los miembros de su familia que dependían de ellos económicamente. Fuera cual fuera su preferencia política o religiosa, sufrían las consecuencias de un descenso considerable de su nivel de vida y, después de un período de vacilación, se desmarcaron de los causantes de aquella situación.

Sin embargo, la estrategia de la radicalización a ultranza por la que se inclinó en 1992 la gama'a islamiyya no estaba faltada de lógica, y su estrategia de arrastrar a la insurrección a la juventud pauperizada, a la que esperaba poder movilizar, se alimentaba, además de los desafíos con los que se enfrentaba al Estado, a una creciente implantación en los barrios desheredados de la periferia cairota. En otoño de 1988, cerca de Heliópolis, las fuerzas del orden ya habían tenido que intervenir en un barrio en el que los militantes «dirigían el bien y perseguían al mal». Pero la situación había empeorado en la zona de Embaba, un extrarradio de viviendas de construcción ilegal bastante cercano al campus de la Universidad de El Cairo, con una población de alrededor de un millón de habitantes (respecto a los doce con que contaba la capital egipcia). Era un barrio sin equipamientos, en el que vivían emigrantes procedentes del campo, en gran parte origi-

17. Primera fuente de ingresos junto con las remesas de los emigrados, el turismo aportó tres mil millones de dólares en 1991-1992. En diciembre de 1993, el presidente Mubarak estimó que el país había perdido aquel año dos mil millones de dólares en ingresos procedentes del turismo (*Akbhar el Yom*, 11 de diciembre de 1993).

tores de estos títulos que se volverían en contra de su autor. Así, *Al Musawar* del 4 de diciembre de 1992 reprodujo una cita del jeque ciego, que decía: «El turismo que se practica en Egipto es indudablemente ilícito y constituye un pecado indiscutible y una grave ofensa [...] Si la gama'a islamiyya decide luchar contra este estado de cosas, no hace más que cumplir con su deber en cuanto a la persecución del mal» (véase también *Sabah al Khayr*, 24 de diciembre de 1992). En cuanto al semanario *Al Sha'ab*, próximo a las posiciones de los Hermanos Musulmanes, publicó un artículo que tuvo mucha resonancia firmado por su redactor en jefe Adel Husein, un antiguo marxista convertido al islamismo, sobre «cuál debe ser la posición islámica y patriótica en relación al turismo», que «exige que éste esté sometido a las disposiciones de la shari'a y a la moral del Islam». En él se denunciaba tanto a los emires de la Península que acudían al país para aprovecharse de los encantos de la prostitución local como a los turistas israelíes, que estaban vinculados sobre todo con el tráfico de drogas, dinero falso o armas, y la propagación del sida» (*Al Sha'ab*, 2 de octubre de 1992, citado y traducido por A. Roussillon, art. cit., pp. 307-309).

narios del Alto Egipto, que se convirtió en el símbolo, o en la caricatura, de la implantación de los islamistas radicales[18] en la capital. Algunos de los inculpados en el proceso de los asesinos de Sadat procedían de este barrio pero, en aquel momento, Embaba y su «zona» era más bien un escondite que un terreno de predicación privilegiada. Sólo después de la liberación de la mayor parte de los militantes, en 1984, volvió a incrementarse la implantación de la gama'a islamiyya en el barrio, con la perspectiva de ampliar su base de reclutamiento y constituir un espacio islamizado que escapara al control del Estado, siguiendo el modelo de las bolsas de disidencia del Alto Egipto. El éxito de la operación se debió a la alianza de intelectuales islamistas, activistas de los años setenta diplomados de la universidad cercana, o estudiantes de ésta, y cabecillas del barrio, que encarnaban la figura tradicional de los futuwwa, los «valientes», mitad padrinos mitad jueces locales que regían el orden social en ausencia de los agentes de la autoridad del Estado. Estos hombres influyentes, adeptos de las artes marciales, se decantaron por el islamismo radical en el momento en que éste estaba dispuesto a valorar su papel. El movimiento se inclinó por una estrategia de enfrentamiento violento con el poder, para lo cual tenía que movilizar a los elementos de la sociedad que ejercían un control «técnico» de la violencia, la organización de bandas, la obtención de armas y municiones en el mercado paralelo, etc.[19] La alianza entre intelectuales islamistas y futuwwa creó las condiciones para el reclutamiento de la juventud urbana pobre en la gama'a, que se convirtió en la principal fuerza sociopolítica de Embaba.

A partir de 1984, Omar Abdel Rahman, el «guía espiritual» del grupo, realizó una visita a las mezquitas locales; las más importantes fueron controladas por los militantes, que consiguieron ocupar el espacio social: actividades deportivas, enseñanza, milicias que garantizaban el orden islámico en el barrio y las incursiones de la policía en él. El control de Embaba, que se hizo tangible con la islamización del nombre de las calles, pasó por la sustitución de la gama'a en las instancias de mediación tradicional, para arbitrar diferencias, mediar en los conflictos entre familias que se regían por la antigua lógica de la venganza sangrienta, etc. Por último, una red de asociaciones de beneficencia vinculadas a las mezquitas se ocupaban de los necesitados.

Las grandes familias tribales del barrio fueron destruidas haciendo uso de la fuerza y obligadas a llegar a compromisos, y los coptos—que constituían una minoría importante, agrupada alrededor de veintiuna iglesias—fueron víctimas de exacciones bastante parecidas a las de sus correlegionarios de Asiut o Minia. El saqueo de comercios o el incendio de iglesias, los apaleamientos de los cristianos que caían en sus manos en ocasión de los actos de violencia organizados contra ellos, se inscribían en la «persecución del mal» preconizada por los extremistas. El grupo atraía también a algunos jóvenes que no estaban afiliados a ningún partido y que aprovechaban la ocasión para hacerse con un botín, mientras que se respetaba a los comerciantes coptos que

18. Los acontecimientos de Embaba fueron objeto de numerosos artículos de prensa, encuestas sociológicas y libros. Pueden encontrarse muchos elementos de información en Hisham Mubarak, *Al Islamiyyun Qadimun* (Llegan los Islamistas), Mahrusa, El Cairo, 1995. Véase también Ni'met Guenena y Saad Eddin Ibrahim, *The Changing Face of Egypt's Islamic Activism*, US Institute of Peace, septiembre de 1997. Por último, debo mucha información de primera mano a Patrick Haenni, que me hizo partícipe de su conocimiento del terreno de Embaba, y a quien agradezco aquí su colaboración.

19. La articulación entre los movimientos islámicos radicales que utilizaban la violencia (o que se jactaban de contenerla) y los «chicos malos» era un fenómeno frecuente en la década de los noventa. Respecto al extrarradio de Argel, véase M. Vergès, «Chroniques de survie dans un quartier en sursis», en G. Kepel (ed.), *Exils et royaumes, op. cit.*, p. 69 y ss. y L. Martínez, *La guerre civile, op. cit.* En lo referente a los Black Muslims de Estados Unidos y algunos extrarradios franceses, en G. Kepel, *À l'ouest d'Allah, op. cit.*, primera y tercera partes. En Paquistán, el partido sunita antichiíta radical Lashar-e Jhangvi (véanse pp. 227-228 y nota 13 del capítulo 3) estaba liderado por un personaje apodado «Haq Nawaz Pistol», comparable a una de las figuras de la gama'a en Embaba, «Hasan Karaté».

habían pagado el «impuesto de protección» (jiziyya) a la gama'a.[20]

En Embaba, los jóvenes utilizaron la radicalización religiosa para representar papeles sociales que de hecho correspondían a sus mayores, un fenómeno que también pudo verse en la guerra civil argelina en la que los jóvenes «hitistas» de los barrios pobres, a partir de 1991, ocupaban el lugar de los notables del FIS. Y también como en Argelia, estos jóvenes creían que una vez establecido su poder, podrían prolongar su ofensiva hasta el punto de hacer tambalear al Estado. En Embaba, a partir del año 1991, cuando se intensificó el hostigamiento a los coptos, la dimensión caritativa del movimiento cedió el paso de una forma creciente a una interpretación extensiva de la «persecución del mal», permitiendo que los delincuentes se ampararan en el islamismo para perpetrar extorsiones. Como ocurrió más tarde en los extrarradios de Argel con el GIA, una parte de la población, que había simpatizado en un primer momento con la gama'a islamiyya, se apartó de ella. A finales de noviembre de 1992, en un acto de bravuconería, el jeque Gaber, responsable militar del grupo, declaró a la Agencia Reuter que Embaba se había convertido en un «Estado islámico» en el que se aplicaba la shari'a. La noticia dio la vuelta al mundo. Contrariamente al poder argelino, que optó por rodear las «zonas islámicas liberadas» del extrarradio de Argel[21] y esperar a que la situación se degradara progresivamente, el Estado egipcio prefirió contratacar. En diciembre de 1992, catorce mil hombres ocuparon Embaba durante seis semanas y detuvieron a cinco mil personas. Así pusieron fin a la efímera República islámica del jeque Gaber, como la llamaron los periódicos, sin que se produjera el «baño de sangre» anunciado por los partidarios de este último, porque la propia violencia en la que había caído el movimiento finalmente lo desvalorizó y le hizo perder gran parte del apoyo con que contaba entre la población. Se dedicaron entonces unos fondos considerables al desarrollo del barrio; además de los cuarteles de policía, se multiplicaron los servicios sociales, mientras que las mezquitas pasaron a depender del Ministerio de Asuntos Religiosos (*waqfs*), que nombró a unos predicadores «fiables». La reconquista que llevó a cabo el Estado no se basó solamente en la represión, sino que la desaparición de la función de intermediario social que la gama'a había conquistado por la fuerza permitió la aparición de una nueva elite de jóvenes emprendedores políticos, pertenecientes al Partido Nacional Demócrata en el poder, que facilitaron el acceso al maná que las autoridades empezaron a redistribuir repentinamente.[22]

20. Los principales incidentes anticristianos se desarrollaron en otoño de 1991, en los que sus autores gozaron de la pasividad de la policía que no se atrevía a penetrar en el barrio cuando se producían disturbios.

21. Véase p. 414.

Al romper, por la fuerza, la alianza entre la juventud urbana pobre y los intelectuales islamistas radicalizados en un barrio desheredado de la capital, el poder egipcio conjuró un riesgo inmediato, portador de una movilización revolucionaria. Pero seguía confrontado a otro peligro, procedente de los Hermanos Musulmanes, cuyos miembros y simpatizantes, en 1992, habían llevado a cabo algunas demostraciones de fuerza. Éstos ocupaban sólidos bastiones entre las clases medias piadosas, podían sustituir a los extremistas en la organización de las masas pobres gracias a sus actividades de beneficencia, y habían penetrado en el *establishment* religioso que el régimen, por el contrario, esperaba que le apoyara frente al movimiento islamista.

La victoria de los Hermanos en las elecciones celebradas en septiembre del sindicato de abogados, una plaza fuerte de los liberales, fue calificada como el «acontecimiento más importante [ocurrido] en Egipto después del asesinato de Sadat»,[23] porque

22. Este fenómeno ha sido analizado por Samed Eid y Patrick Haenni, «Cousins, voisins, citoyens. Imbaba: Naissance paradoxale d'un espace politique», en Marc Lavergne (ed.), *Le pouvoir local au Proche-Orient*, pendiente de publicación, 2000.

23. Nabil Abdel Fattah, *Veiled Violence, op. cit.*, p. 45.

concluía su conquista de los órganos representativos de las clases medias instruidas. Tan sólo el sindicato de periodistas se mantuvo al margen de su influencia. Esto significaba que el ámbito del derecho, un elemento básico en la reivindicación política islamista, que se basaba en la aplicación de la shari'a, estaba a punto de escaparse de las manos de los abogados positivistas, mientras que los Hermanos y sus aliados podían hacerlo evolucionar desde dentro hacia sus propias concepciones.[24] Éstos utilizaron su posición de fuerza para intentar procesar a Nasr Abu Zeid o a otros autores «no conformes» y ganar, gracias a los jueces que compartían sus ideas. Era una ocasión perfecta para poner al Estado en una situación tremendamente embarazosa, haciendo que la justicia escapara en parte a su control, y anticipando la aplicación de la shari'a en cuanto hubiera posibilidades de hacerlo.

La reacción del poder consistió en recuperar el control de todos los sindicatos profesionales, imponiendo quórum de participantes en las votaciones; si éstos no se alcanzaban, se nombraban administradores judiciales.[25] Pero esta medida, que se consideró una manipulación, provocó protestas en un contexto en que el régimen no sabía qué orientación tomar respecto a las clases medias piadosas.

La decisión de enfrentarse con los Hermanos Musulmanes y sus aliados se tomó en los primeros meses de 1993, después de un semestre de dudas durante el cual estos últimos consiguieron seguir avanzando sus posiciones. Después del seísmo de El Cairo en octubre de 1992, habían demostrado una eficacia muy superior a la de los servicios oficiales, paralizados por la burocracia y por nu-

24. Para un análisis de las controversias sobre el derecho entre islamistas y positivistas, véase B. Dupret, «Représentations des répertoires juridiques en Égypte: Limites d'un consensus», *Maghreb-Mashrek*, núm. 151, enero-marzo de 1996, p. 32 y ss.

25. Sobre las peripecias del conflicto sobre el control de los sindicatos profesionales, véase E. Longuenesse: «Le "syndicalisme professionnel" en Égypte entre identités socio-professionnelles et corporatisme», *Égypte/Monde Arabe*, núm. 24, octubre-diciembre de 1995, pp. 167-168.

merosas disfunciones, en la ayuda a las cincuenta mil personas que se habían quedado sin hogar. Gracias a los «sindicatos profesionales», que estaban bajo su control, y a su red de asociaciones de beneficencia, montaron miles de tiendas (oportunamente disponibles puesto que estaban almacenadas para ser enviadas a Bosnia por el comité de ayuda de los Hermanos),[26] en las que podía leerse su consigna «El Islam es la solución» (*Al islam huwwa al hall*). Esta acción caritativa, mucho más popular y visible comparada con la ineficacia del Estado, les permitió recoger unos fondos considerables, que los poderes públicos bloquearon inmediatamente.

La continuación de la violencia, como reacción por la ocupación de Embaba que llevó a cabo la policía, se tradujo en la muerte de tres extranjeros en la explosión de un café en el centro de El Cairo, en febrero de 1993. En el Valle, nuevos ataques contra los turistas y los coptos pusieron de manifiesto las tergiversaciones del gobierno al decidirse por una estrategia que tranquilizara a la población. Esto permitió que los Hermanos y sus seguidores del *establishment* religioso lanzaran una iniciativa que, amparándose en su capacidad de mediación entre la policía y la «juventud devota» extremista, podría, según sus inspiradores, devolver la calma cuando fracasara la represión. Un comité de mediación, formado por el predicador «telecoranista» Mitwalli Sha'rawi y Mohamed al-Ghazali, próximo a los Hermanos Musulmanes, el jeque Kichk, una antigua estrella del sermón de los años setenta,[27] así como por otros predicadores y periodistas de la misma tendencia, se puso en contacto con los dirigentes encarcelados de la gama'a, con el apoyo de una parte del poder, en particular del ministro del Interior. Sobre la base de un documento que incluía las reivindicaciones políticas de los militantes radicales, al mismo tiempo que rechazaba la violencia, el comité de hecho se proponía reunir bajo su mando a todo el movimiento islamista, dividido entre las clases medias piadosas, sim-

26. Véase J. Bellion-Jourdan, «Au nom de la solidarité islamique...», art. cit.

27. Véase nuestro *Prophète et Pharaon, op. cit.*, pp. 185-205.

patizantes de los Hermanos, y una juventud pobre entre la que estaba implantada la gama'a islamiyya.[28] Si este proyecto se hubiera llevado a cabo, no habría ninguna duda de que la legitimidad del Estado hubiera resultado profundamente conmocionada por los mismos a los que se había visto obligado a solicitarla, y él mismo se encontraría en una situación de peligro. Después de un último momento de vacilación, las autoridades optaron por una estrategia de enfrentamiento con el conjunto del movimiento. Al mismo tiempo, se distanciaron del *establishment* religioso próximo a los Hermanos. El 18 de abril, el ministro del Interior, A. H. Musa, acusado de haber alentado al Comité, fue destituido. El 20 de abril, el ministro de Información, Safwat Sharif, que era partidario de la conciliación y había permitido que se difundiera por televisión una profusión de programas religiosos, era víctima de un atentado imputado al grup Al Yihad, y en junio, Mohamed al-Ghazali se presentaba como testigo de descargo en el proceso de los asesinos del ensayista laico Farag Foda. El régimen estaba, pues, reforzado en su línea dura, por la que finalmente había optado: derrotar militarmente a los grupos islamistas armados, reprimir jurídica y políticamente a los Hermanos Musulmanes, y no permitir que la burguesía piadosa desempeñara ningún papel hasta que se hubiera ganado la guerra sobre el terreno.

De 1993 a 1997, la intensificación del enfrentamiento se saldó con centenares de víctimas. Una represión sin concesiones era la respuesta a unos atentados cada vez más audaces—uno de los cuales estuvo a punto de costarle la vida a Mubarak en Addis-Abeba, en junio de 1995—,[29] lo que acabó dando ventaja al po-

28. Sobre el Comité de Mediación, véase A. Roussillon, «Changer la société...», art. cit., pp. 315-318.

29. El atentado del 26 de junio de 1995 contra Hosni Mubarak, perpetrado en la capital etíope durante la celebración de una cumbre africana, marcó simbólicamente el punto culminante de los ataques contra el Estado, como un recordatorio del asesinato de Sadat en octubre de 1981. La acción puso de manifiesto la fuerza de la gama'a islamiyya, que lo reivindicó, aunque recordaba

der. La gama'a no había conseguido movilizar a la masa urbana después de su fracaso en Embaba, y se veía obligada a ejercer una violencia, cuyo «objetivo» eran los turistas, los coptos y los policías, desde sus santuarios del Valle.[30] Por espectaculares que fueran, estos actos no cambiaron la relación de fuerzas en favor de los militantes. Desde principios de 1996, el movimiento empezó a dar signos de agotamiento:[31] un número importante de los dirigentes más aguerridos, que habían vuelto de Afganistán en 1992, habían sido detenidos, habían muerto en el combate o habían sido condenados a muerte y ejecutados, sin ser sustituidos por dirigentes del mismo nivel, a causa de la acrecentada vigilancia de las fronteras. En el extranjero, los «santuarios» occidentales ya no eran tan seguros como antes: la condena perpetua, en Estados Unidos, del jeque Omar Abdel Rahman, en enero,[32] y la «desaparición» en Croacia del coordinador de la gama'a en Europa, Tal'at Fuad Qasem,[33] en septiembre de 1995, habían de-

30. Así, en 1995, el 93 por 100 de los actos de violencia realizados (que causaron un total de 366 muertos) se produjeron en el Alto Egipto. Véase *Taqrir 1995*, p. 190.

31. Sobre la «desaceleración» de 1996, véanse los datos proporcionados por el *Taqrir 1996*, p. 235 y ss.

32. Véase más adelante el desarrollo del atentado contra el World Trade Center en Nueva York.

33. Portavoz de la gama'a en el extranjero, Tal'at Fuad Qasem recibió asilo

más bien el estilo del grupo Al Yihad, especializado en golpes que afectaran a la cumbre del poder. El atentado daba a entender que el grupo disponía de informaciones precisas, de una infraestructura internacional, que conocía el manejo de armamentos perfeccionados, etc. El gobierno egipcio incriminó al poder sudanés, acusado de haber acogido al «cerebro» del atentado, Mustafá Hamza, al que la ONU solicitó a Kartum que entregara a El Cairo. Aunque M. Hamza se dejó ver en Afganistán unos días después y «disculpó» al régimen de Hasan y Turabi—que hacía tres meses había celebrado la IIIª Conferencia Popular Árabe e Islámica donde la gama'a islamiyya estaba representada y donde fue denunciado el poder egipcio—, Kartum fue objeto de fuertes presiones internacionales. El régimen sudanés, después de este acontecimiento, obligó a abandonar su país a los militantes egipcios.

sorganizado las redes internacionales de apoyo y la articulación entre «religiosos» y «militares», lo que facilitó la dispersión de las iniciativas. Varios países extraditaron a Egipto a militantes refugiados. Por la misma razón, disminuyeron las transferencias de fondos procedentes de simpatizantes de la península Arábiga, lo que obligó a la gama'a a recurrir a «giros bruscos» cada vez más frecuentes. La predación que se ejercía sobre la sociedad local, los asesinatos de «colaboradores» y otros «confidentes» (entre ellos los guardias forestales) alejaron a los militantes radicales de las capas de la población próximas a ellos o neutras, siguiendo una evolución parecida a la de Argelia en la misma época. Los compases de espera de la estrategia del enfrentamiento empezaron a suscitar debates internos, y en marzo de 1996 el «emir» de Asuán hizo el primer llamamiento al alto el fuego. Éste no fue acogido con unanimidad, porque al mes siguiente dieciocho turistas griegos, entre los cuales había catorce mujeres, fueron asesinados en un hotel de El Cairo. Creyendo que había matado a israelíes, la gama'a reivindicó la operación en un comunicado titulado «No hay lugar para los judíos en la tierra musulmana de Egipto», justificándola como «una venganza contra los judíos, hijos de monos y cerdos, y adoradores del demonio (taghut), por la sangre de los mártires caídos en tierras del Líbano».[34] Con

34. El 18 de abril, el mismo día del atentado contra el hotel Europa en El Cairo, la artillería israelí bombardeó el centro de la Finul (Fuerza de las Naciones Unidas en el Líbano), donde se habían refugiado 350 civiles libaneses, para evitar las consecuencias de la operación militar «Uvas de la ira», que se llevó a cabo como represalia por los ataques del Hezbolá. El bombardeo causó 112 muertos y 130 heridos, sobre todo mujeres, niños y ancianos.

político en Dinamarca donde se estableció en 1993, después de dejar Afganistán, editó en su país de acogida la revista *Al Murabitun*, que empezó a publicarse en Peshawar en 1989. En 1995 viajó a los Balcanes para entrevistarse con los «yihadistas» egipcios que luchaban en Bosnia, sobre los cuales la gama'a había perdido el control. Pero fue detenido en Zagreb el 12 de septiembre; liberado dos días más tarde, el día 16 «desapareció». Véase *Taqrir 1995*, pp. 211-212, y R. Labévière, *Les dollars...*, *op. cit.*, pp. 71-72.

esto, el movimiento se decantó nuevamente por una estrategia que privilegiaba la lucha contra «el enemigo lejano» (Israel); con la esperanza de ampliar su base de apoyo atrayendo las simpatías de la corriente nacionalista y de una población frustrada por los puntos muertos del proceso de paz, en detrimento de la lucha contra «el enemigo próximo»,[35] (el poder), cada vez más aislado.

Paralelamente a los éxitos militares del Estado egipcio contra la gama'a, se intensificaba la presión política contra los Hermanos Musulmanes, siguiendo la estrategia decidida en la primavera de 1993. El poder, y el propio rais, les acusaron regularmente de ser la imagen «presentable» de los grupos violentos, la matriz de la que habían surgido los terroristas. Este argumento, que aportaba pocas pruebas concretas y convincentes, tenía como primer objetivo dar a entender a las clases medias piadosas que el régimen no negociaría desde una posición de debilidad, y que combatiría cualquier intento de alianza con los grupos radicales y con la juventud urbana pobre para hacer presión sobre el gobierno. También era una señal dirigida a las cancillerías occidentales, donde algunas voces abogaban por favorecer la llegada al poder de los islamistas «moderados», tanto en Egipto como en Argelia, así como en otros países de la región.

Pero los propios éxitos de los Hermanos habían provocado divisiones en su seno, de las que el régimen egipcio supo sacar partido. En efecto, la asociación estaba dirigida por una gerontocracia de miembros «históricos» anterior a la época naseriana que seguían siendo hostiles a la transformación de la organización en un partido político. Para ellos, esto significa reconocer de forma implícita a instituciones que eran radicalmente ajenas al Estado islámico que aplicaría la shari'a al que aspiraban los Hermanos. Tal como lo explicó a la prensa el guía supremo,

35. La prioridad acordada a la lucha contra «el enemigo próximo» había sido teorizada en el opúsculo de Abdesalam Faraj, ideólogo del grupo de asesinos de Sadat (véase nuestro *Prophète et Pharaon*, *op. cit.*, cap. 7).

Mustafá Mashur, a principios de 1996, la estrategia de la organización consistía en una «presencia» en todos los espacios en los que pudiera desarrollarse, sin obsesionarse por el ámbito político institucional, cuyas reglas y funcionamiento estaban sometidos a la arbitrariedad del régimen. A partir de esta presencia (en los sindicatos profesionales, el sector caritativo, las mezquitas y sus asociaciones, la red financiera y bancaria «no usurera», la universidad, la prensa, el mundo judicial, los diputados del Parlamento), se ejercía una «predicación» (da'wa) que, con el tiempo, convencería a la sociedad de llevar a cabo la «solución islámica». Pero esta estrategia de conquista del poder a través de la implantación social fue puesta en entredicho por la generación de los jóvenes, procedentes del militantismo universitario de los años setenta, y que habían conseguido las victorias electorales en los sindicatos profesionales desde mediados de la década de los ochenta. A partir de enero de 1995, uno de los líderes de esta generación, Isam al 'Aryan, vicepresidente del sindicato de médicos, pidió la legalización de los Hermanos como partido. Inmediatamente fue detenido, junto con varias decenas de médicos, ingenieros y otros miembros de las clases medias. Un tribunal militar les condenó a fuertes penas de cárcel por «constitución de una organización ilegal», acusación que los Hermanos (y numerosos observadores) rechazaron como algo «fabricado», destinado a impedir que participaran en las elecciones legislativas de noviembre-diciembre de 1995.[36] En enero de 1996, otros miembros de esta «joven generación» pidieron el reconocimiento de un partido surgido de los Hermanos, pero sin ninguna vinculación organizativa con éstos. Llamado Al Wasat[37] ('el centro'), con un copto (an-

36. Sobre estas elecciones, véase Sandrine Gamblin (ed.), *Contours et détours du politique en Égypte: Les elections législatives de 1995*, L'Harmattan-Cedej, París, 1997, en particular A. Roussillon, «Pourquoi les Frères Musulmans ne pouvaient gagner les élections», p. 101 y ss.

37. En el imaginario coránico, el término wasat aparece en el versículo (II, 143), citado con mucha frecuencia: «Así, constituyamos comunidades media-

glicano) entre sus dirigentes, pretendía ocupar el centro de la representación política, con el objetivo explícito de atraerse a un electorado de clases medias instruidas, a las que quería aglutinar alrededor de su componente piadosa (como supieron hacerlo los Hermanos en ocasión de las elecciones de sindicatos profesionales). Su programa, centrado en las libertades públicas, los derechos humanos, la unidad nacional, etcétera, rompía con el método de los Hermanos, y reconocía sin ambigüedades las bases de una democracia de tipo occidental. En este sentido se oponía al mismo tiempo a los Hermanos, para quienes el «Estado islámico» que aplicara la shari'a era el único orden político válido, y con el régimen, cuyas prácticas represivas se veían cuestionadas por la insistencia en las libertades. Rechazada de plano por el guía supremo, que consideró que se ponía en entredicho su autoridad, esta iniciativa no fue aceptada por el poder que, a principios de 1996, todavía no había conseguido restablecer su posición y no podía aceptar un proyecto de concentración de las clases medias que competiría con la base social que él mismo buscaba. Los principales animadores de partido potencial fueron detenidos y el proyecto quedó abortado.

Para los dirigentes del Estado, en 1996, la política de «represión total» contra el movimiento islamista no podía permitirse ninguna excepción: el descenso de la violencia,[38] a pesar de la persistencia de atentados espectaculares, permitía esperar éxitos estructurales a medio plazo. Las dudas anteriores a 1993 ya se habían disipado, aunque tuvieran que pagar el precio de un déficit democrático que provocaba críticas en Occidente. De

38. El número de muertos pasó de 366 en 1995 a 181 en 1996.

nas, para que déis testimonio a los hombres, y para que el Enviado dé testimonio de vosotros» (traducción francesa de Jacques Berque, 1995, *op. cit.*). J. Berque traduce por «comunidad mediana» la expresión árabe *ummatan wasatan*, mientras que otras traducciones hablan de la «comunidad del centro». Sobre el partido Al Wasat, véase *Taqrir 1996*, pp. 217-230.

hecho, esta política condujo al agotamiento y a la fragmentación de la gama'a islamiyya al año siguiente. En julio de 1997, sus «dirigentes históricos» encarcelados en Egipto, lanzaron un llamamiento para el alto al fuego, después de hacer el balance del fracaso de su estrategia de guerra contra el Estado, cuyos excesos y fracasos le apartaron de la población. Rechazado por varios dirigentes en el exilio, pero apoyado por el jeque Abdel Rahman, encarcelado en Estados Unidos, este llamamiento fue desafiado por los asesinos de policías en septiembre en el Valle, que manifestaban las divisiones de la organización. Éstas culminaron con la matanza de turistas en el templo de Hatshepsut, en Luxor, el 17 de noviembre, condenado desde el centro europeo de la gama'a, pero aprobado por los dirigentes que seguían en Afganistán.[39] A partir de aquel momento, la gama'a islamiyya dejó de existir como actor principal de la violencia política en Egipto.

A semejanza del poder argelino, el régimen egipcio ganó la guerra que había iniciado contra él la corriente islamista radical en 1992. Empezó destruyendo la base de apoyo popular de la gama'a en Embaba, luego la hizo caer en la trampa de su propia inclinación por el terrorismo que, a media que se iba desarrollando, la alejaba de algunas capas de la población. También intentó impedir cualquier intento de reunificar el movimiento islamista—que podía haber conseguido el Comité de Mediación de principios de 1993—, y luegó obstaculizó de forma sistemática los intentos de los Hermanos Musulmanes de representar políticamente a la burguesía piadosa, criminalizando a la organización, sin dar ninguna oportunidad al proyecto del partido del «centro», que competía con su propia ambición de

39. El comunicado en el que se calificaba de «error» la matanza de Luxor fue atribuido a Usama Rushdi, refugiado en los Países Bajos y sucesor de Tal'at Fuad Qasem. Rushdi se negaba a que cesaran los ataques en Egipto como pretendía Rifa'i Ahmed Taha, otro dirigente del grupo que se hallaba en Afganistán.

aglutinar a las clases medias. El poder llevó a cabo con éxito estas iniciativas porque se beneficiaba de un coyuntura económica favorable después de la guerra del Golfo—su participación en ella fue premiada con la condonación de una parte de su deuda externa—, mientras que los emigrados, escarmentados por la desaparición de los bancos kuwaitíes durante varios meses, empezaron a ingresar sus fondos en los bancos egipcios. La política de privatización y de modernización de la economía permitió la emergencia de una nueva capa de empresarios que, en una década, llevaron a cabo un cambio más importante de la imagen de la burguesía egipcia que durante todo el período transcurrido desde la época naseriana. La apuesta del poder era que el incremento de la riqueza permitiría hacer prevalecer los intereses sociales de las clases medias piadosas sobre sus inclinaciones ideológicas, y que éstas participarían de la prosperidad desarrollando y financiando una piedad que favoreciera el consenso político, en vez de alentar un islamismo de oposición encarnado por los Hermanos Musulmanes. La recuperación de un gran número de símbolos de religiosidad que antiguamente eran «indicadores» del islamismo militante, la hibridación de los signos y su transformación en mercancías iban en este sentido, tanto si se trataba del hijab elegante que enmarcaba un rostro maquillado o de la barba recortada según la última moda italiana, o también las «mesas servidas» (*ma'idad al rahman*) en las noches del mes del Ramadán. Éstas, en las que antiguamente estaba inscrito la consigna de los Hermanos, «El Islam es la solución», actualmente sirven de apoyo caritativo a la publicidad comercial de las empresas y los comercios que las colocan delante de sus establecimientos.[40] Al igual que en el caso del poder argelino, el gobierno de El Cairo parecía hacer la apuesta de que el islamismo era soluble en el mercado. Pero

40. Este fenómeno está descrito con mucha precisión por Patrick Haenni en «De quelques islamistes non islamistes», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, núm. 85-86, 1999.

el mercado corría el riesgo de empujar a los empresarios a expresar un día sus intereses por un pluralismo político y una verdadera democratización que, en ambos países, siguen haciéndose esperar.[41]

41. Para una visión matizada de la evolución de Egipto según uno de los órganos del medio de negocios mundial, véase el *Financial Times Survey: Egypt*, 11 de mayo de 1999: «Nuevos hombres de negocios seguros de sí mismos están consiguiendo una influencia política, haciendo cambiar sutilmente la naturaleza del régimen», observa el editorialista, que lamenta que «Mubarak parece ser que no quiere permitir la emergencia de ningún individuo, fuerza política o institución que pueda cuestionar su monopolio del poder» (David Gardner, «Reformist Zeal Put to the Test», p. 1). Consúltese también *The Economist/A Survey of Egypt*, 20 de marzo de 1999, en particular los artículos titulados *Islamists in Retreat* («La derrota de los islamistas») y *Sham Democracy* («Falsa democracia»), pp. 15-17.

7

EL FRACASO DE LA GUERRA CONTRA OCCIDENTE

La yihad fue proclamada o intensificada en Bosnia, Argelia y Egipto en el mismo año 1992, en el momento en que los militantes aguerridos volvían de Peshawar. Tanto en Egipto como en Argelia, los combatientes eran originarios del país, que habían partido hacia los campos de Afganistán a mediados de los años ochenta , alentados discretamente por el poder,[1] al que no le disgustaba librarse de potenciales provocadores de disturbios. En Bosnia, en cambio, los «yihadistas» eran todos extranjeros, árabes en su gran mayoría, entre los cuales había numerosos originarios de la península Arábiga, en particular saudíes. Asimismo, en el Tayikistán y, a partir de 1995, en Chechenia, otros voluntarios árabes desempeñaron un papel importante en el intento de transformar un conflicto local en yihad.

La dispersión que se produjo en el mundo, a partir de 1992, de los «salafistas yihadistas», hasta entonces concentrados entre Kabul y Peshawar, constituyó un fenómeno crucial. Éste pareció expresar la fulgurante expansión del islamismo radical, exaltando el entusiasmo de los celotes que en todas partes veían golpes infligidos a los «impíos» y a los «apóstatas», tanto en los países musulmanes como en el territorio de Occidente. El aten-

1. Durante el proceso a los «afganos» egipcios, a principios de 1996, su abogado, Montaser al Zayyat, también militante de la gama'a, argumentó que el Estado, que había alentado a sus seguidores a participar en la yihad afgana en los años ochenta, no podía desdecirse entonces, criminalizándoles por este motivo.

tado contra el World Trade Center, en febrero de 1993, la guerra del GIA contra Francia en 1995, fueron la expresión más evidente de este nuevo frente abierto en el propio territorio del enemigo. Sin embargo, la violencia de estas operaciones, perpetradas por redes terroristas que actuaban al margen de cualquier movimiento social pero que estaban vinculadas con oscuras manipulaciones, en definitiva tuvo el efecto contrario al que pretendían sus partidarios. La imagen del movimiento islamista en su conjunto salió perjudicado de ello, al margen de la fracción más extremista. Y más aún: las propias voces que se dejaban oír en Occidente a favor del acceso al poder de los Hermanos Musulmanes y otros «moderados» que representaban a la burguesía piadosa, la única fuerza capaz, en su opinión, de controlar la violencia, empezaron a tener dudas. La dificultad para hacer distinciones entre las diversas tendencias de un movimiento ya fragmentado, para dar credibilidad a tal grupo de una tendencia o de otra, condujo gradualmente a los Estados occidentales a dejar de contar con todos los «interlocutores» que se consideraban islamistas, lo que provocó crisis y cambios en su seno.

Cuando Kabul cayó en manos de la coalición de partidos de muyahidín afganos en abril de 1992, se alcanzó el objetivo de la yihad, por lo menos en teoría. El Estado islámico se edificó sobre las ruinas del poder comunista en medio del caos, hasta que el «orden talib» lo sustituyó progresivamente. Los «yihadistas» árabes e internacionales ya no tenían ningún motivo para seguir en el país, sobre todo teniendo en cuenta que los americanos presionaban para que se dispersara una fuerza militar que se había vuelto incontrolable. Varios centenares de combatientes regresaron, pues, a sus países. Pero muchos de ellos no tuvieron esta posibilidad, desde el momento en que la mayoría de Estados árabes consideran peligrosos a los «afganos» y reforzaron el control policial en las fronteras. Constituyeron entonces una especie de ejército desmovilizado, sin pasaporte, en busca de un terreno donde combatir o de un refugio, y se pusieron al servicio de los

que les concedieron ayudas y pagaron sus viajes de un punto a otro del globo.[2]

Estos cuantos miles de «yihadistas», apartados del terreno afgano pero imbuidos de su experiencia, se anquilosaron en una lógica político-religiosa sectaria, al margen de las realidades sociales del mundo en el que vivían. Hemos observado anteriormente las diversas modalidades de su fracaso en Bosnia, Argelia y Egipto. Pero todavía se manifestó de forma más extremada en los países occidentales. Considerados en un primer momento como santuarios y refugios, los más importantes de ellos, Estados Unidos y Francia, se convirtieron en el blanco de la violencia y el terrorismo. Esto conmocionó el equilibrio internacional en el que se había estructurado la diáspora de los «yihadistas» y les abocó al fracaso.

Estados Unidos desempeñó un papel pionero en la financiación de la yihad afgana durante la década de los ochenta, y facilitó los desplazamientos, incluso el viaje a territorio americano de predicadores y reclutadores. En 1986, dos años después de salir de la cárcel, el jeque Omar Abdel Rahman consiguió, a través de la CIA,[3] su primer visado americano, gracias al cual pudo participar en conferencias de estudiantes islamistas. Más tarde se trasladó a Paquistán, donde predicó en Peshawar, almorzó en la embajada saudí de Islamabad, y fue bien recibido en las recepciones repletas de americanos. Era una de las grandes figuras que podía ayudar a enrolar a combatientes dispuestos a llegar al

2. A través de sus empresas de obras públicas diseminadas por todo el mundo, Usama ben Laden desempeñó un papel importante en los desplazamientos de numerosos yihadistas y les proporcionó lugares donde asentarse y medios de vida. Véase p. 506.

3. Véase Peter Waldman, «How sheik Omar rose to lead islamic war while eluging the law...», *The Wall Street Journal*, primero de septiembre de 1993, p. A1. Este artículo contiene una interesante biografía sintética de Omar Abdel Rahman. Véase también, en M. A. Weaver, *A Portrait of Egypt*, *op. cit.*, un retrato más subjetivo y muy documentado del jeque, basado en varias entrevistas con él y con algunas personas de su entorno durante su estancia en Estados Unidos.

martirio para entrar en el paraíso y, accesoriamente, a precipitar la caída del sistema soviético, en provecho de Washington. Pero, como «emir» de la gama'a islamiyya en su Egipto natal, seguía manteniendo unas relaciones difíciles con el régimen de Mubarak, al que no dejaba de hostigar en sus sermones. El 22 de abril de 1990, fue recibido durante una hora y media por el ministro del Interior, Abdel Halim Musa, para negociar un *gentlemen's agreement*, por el que el jeque se comprometía a hacer un llamamiento a la calma a sus seguidores a cambio de una mejora de las condiciones en que vivían los militantes encarcelados.[4] Tres días más tarde, abandonó Egipto y se dirigió a Sudán. El 10 de mayo, obtuvo un visado americano en Kartum,[5] y llegó a Nueva York el 18 de julio. Fue recibido por Mustafá Shalabi, un activista egipcio de Brooklyn, que en 1986 había creado un centro de apoyo a la yihad en Afganistán con el objetivo de recaudar fondos y reclutar voluntarios en Estados Unidos, y que fue asesinado unos meses después de la llegada del jeque a Nueva York.[6] A partir de enero de 1991, éste solicitó la categoría de residente permanente en Estados Unidos, como ministro del culto de la mezquita El Salam, en Jersey City, llamada «Little Egypt». Consiguió su docu-

4. Véanse pp. 448 y 463 sobre la actitud del ministro respecto al movimiento islamista radical hasta la formación del Comité de mediación. Las condiciones en que se desarrollaban los interrogatorios y el régimen en las cárceles egipcias fueron denunciadas en repetidas ocasiones por las organizaciones de los derechos humanos, que incriminaron la práctica frecuente de la tortura para obtener confesiones e información.

5. La versión oficial americana que se dio del atentado contra el World Trade Center en febrero de 1993 atribuyó la concesión del visado a un «error» de un empleado sudanés del consulado de Estados Unidos o a un fallo informático. Ambas versiones resultaban poco creíbles teniendo en cuenta la notoriedad del jeque, los períodos transcurridos entre sus diferentes desplazamientos y la rápida obtención de la categoría de residente permanente después de su llegada (véase más adelante). Véase D. Jehl, «Flaws in Computer Check Helped Sheik Enter US», *The New York Times*, 3 de julio de 1993, p. 22.

6. Los conflictos sobre la gestión financiera del centro y el uso de las subvenciones fueron la causa del asesinato de Shalabi en marzo de 1991.

mentación en abril[7] con una celeridad excepcional. Durante este período, viajó a menudo por Europa y Oriente Medio, arengando a sus oyentes a favor de la yihad en Afganistán, hasta un año después de la caída de Kabul en abril de 1992.

Desde la década de los ochenta, todas las actividades de este tipo obtuvieron la ayuda de la CIA. Pero, a partir de 1990-1991, otros grupos de intereses americanos empezaron a preguntarse sobre los efectos perversos de esta política, y sus voces empezaron a destacar gradualmente por encima de las demás.[8] El giro de la opinión pública y de las elites dirigentes tuvo lugar cuando los *Freedom Fighters* islamistas que luchaban contra el Ejército Rojo y el Imperio del Mal repentinamente fueron presentados como terroristas y criminales fanáticos. El jeque Abdel Rahman fue el eje y el instrumento de esta inversión de imagen.[9]

En junio de 1991, mientras participaba en la peregrinación a La Meca, las autoridades americanas se dieron cuenta de que era bígamo sin haberlo declarado[10] y que, por tanto, «había mentido» cuando rellenó los formularios administrativos para obtener su residencia; entonces iniciaron un proceso para desposeerle

7. L. Duke, «Trail of Tumult on US Soil», *Washington Post*, 11 de julio de 1993, p. A1. 8. Véase p. 345.

9. En la última declaración que hizo durante su proceso, el 17 de enero de 1996, el jeque preguntó por qué no se le detuvo en el mismo momento en que entró en Estados Unidos en julio de 1990 si, según la acusación, era el responsable de una conspiración terrorista: «¿Cómo pude conseguir un visado en la época en que se supone que era el principal dirigente de la organización internacional de la yihad y el emir de la yihad en América? ¿Cómo es posible que me concedieran la residencia en dos o tres meses y que la entrevista para obtenerla sólo durara dos o tres minutos?», US Dictrict Court, Southern District of New York, *United States of America v. Omar Ahmad Ali Abdel Rahman [et alii], Defendants*, S5 93 Cr. 181 (MBM), p. 185.

10. Durante su detención a principios de los años 1980 en Egipto, el jeque tomó como segunda esposa a la hermana de uno de sus compañeros de cárcel, de dieciocho años. Fue autorizado a consumar su matrimonio en la cárcel. Sus abogados americanos declararon más tarde que había repudiado a una de sus dos esposas.

de ella. En junio de 1992, solicitó asilo político para evitar ser expulsado del territorio, con el apoyo de juristas defensores de los derechos humanos, mientras, por otra parte, seguía predicando la yihad. A su alrededor gravitaba un círculo de inmigrantes árabes pobres, cautivados por sus sermones, pero que vivían al margen de la masa de musulmanes americanos, como ocurría con los negros convertidos, los inmigrantes de Oriente Medio o del subcontinente indio. En este pequeño mundo que vivía en unas condiciones precarias, infiltrado de agentes provocadores y espías, fue donde se propagó la idea de destruir el World Trade Center. En los procesos que siguieron al atentado se estableció de forma bastante clara la identidad de los ejecutores, familiares del jeque, que tomaron el relevo de sus prédicas incendiarias que, en su estilo habitual, dirigía contra América en particular y contra Occidente en general. En cambio, la reconstrucción que hizo la justicia americana de una amplia «conspiración»,[11] de la que, según parece, el jeque fue el único cerebro, deja aún muchas zonas en la sombra, incluso varios años después de los hechos. Además de la imposibilidad de que este jeque ciego designara unos blancos a los que nunca había visto y que no podía imaginar, resulta difícil concebir que sus comparsas, intelectualmente bastante mediocres, y para quienes la sociedad americana seguía siendo un universo de un perfil incierto, fueran capaces

11. Para incriminar al jeque, a falta de pruebas materiales sobre su implicación en el propio atentado, el fiscal relacionó diversos casos: el asesinato del líder extremista judío Meir Kahane, el 5 de noviembre de 1990, muerto por un militante islamista egipcio que frecuentaba una de las mezquitas en las que oficiaba el jeque, el plan para asesinar al presidente egipcio Mubarak, el atentado contra el World Trade Center, y diversos planes de atentados y asesinatos en Nueva York. Basada en la interpretación de algunos pasajes de sus sermones y en la grabación de conversaciones con el informador, así como en los actos materiales en los dos casos en que éstos llegaron a realizarse, la acusación se refirió a una noción muy poco utilizada en el derecho americano, lo que provocó que los defensores consideraran que estaba «fabricada». Véase US District Court, Southern District of New York, *Indictment S3 93 Cr. 181 (MBM)*, 25 de agosto de 1993 (veintisiete páginas).

de organizar por sí solos un atentado de esta envergadura. Durante el proceso, la defensa puso de manifiesto el papel desempeñado por un informador egipcio, infiltrado en el grupo por el FBI, y que grabó sus conversaciones con los acusados, a quienes habría incitado a pasar a la acción.[12] Otra hipótesis, que pretendía hacer del Irak de Sadam Husein, después de ser vencido en la guerra del Golfo de 1991 y sometido a fuertes presiones militares americanas, el dirigente de la operación, puso de relieve el papel central de un personaje misterioso, Ramzi Yusef,[13] en la preparación logística de la operación. A falta de certezas en este terreno, por lo menos pudo establecerse que la explosión que

12. Sobre el papel del informador egipcio del FBI, Emad Salem, un antiguo mando del ejército de su país de origen, véase en particular P. Thomas y E. Randolph, «Informer at Center of Case; Hero or Huckster, Salem Shaped Charges», *Washington Post*, 26 de agosto de 1993, p. A1.

13. El 22 de septiembre de 1992, a su llegada a Nueva York en un vuelo procedente de Karachi, con un pasaporte iraquí, Ramzi Yusef entró en el territorio americano solicitando asilo político. Rápidamente integrado en los círculos allegados al jeque, cohabitó en un edificio miserable con un obrero, M. Salameh, un ciudadano jordano, que repentinamente dispuso de importantes sumas de dinero que le permitieron adquirir y almacenar explosivos. Le enseñó también a conducir, pero este último era tan torpe que destrozó el vehículo en el que viajaban, lo que les obligó a permanecer hospitalizados durante un breve período. M. Salameh alquiló a su nombre, dando la dirección de la mezquita del jeque Abdel Rahman en Jersey City, la camioneta que explotó en el pàrking del World Center Trade, dejando una fianza de doscientos dólares en dinero líquido. Dos horas después de la explosión, Salameh volvió a la agencia de alquiler donde declaró que le habían robado el vehículo para recuperar la fianza. No le devolvieron el dinero hasta el 4 de marzo, mientras le esperaban los agentes del FBI que entretanto habían identificado el vehículo. M. Yusef abandonó el territorio americano el 28 de febrero. Fue detenido en Paquistán en febrero de 1995 y extraditado, y luego juzgado y condenado en Estados Unidos en enero de 1988, sin que se aclarara públicamente el misterio que le rodeaba. Véase «The Bombing: Retracing the Steps», *The New York Times*, 26 de mayo de 1993, p. B1. En este asunto, M. Salameh dio la impresión de ser un hombre de pocas luces, sobre el que cabe preguntarse si no le convencieron de dejar todas las huellas posibles para poder identificarle, mientras que Yusef demostró ser un «profesional» del terrorismo y de la manipulación.

sacudió las famosas torres gemelas de Manhattan, emblema del capitalismo americano triunfante,[14] el 26 de febrero de 1993, causando seis muertos y un millar de heridos, tuvo un efecto devastador en la expansión del movimiento islamista radical, al marcar simbólicamente la inversión de la relación privilegiada que las autoridades americanas mantenían con los que habían luchado en Afganistán. Estos últimos fueron objeto de una represión multiforme. En mayor medida todavía que en Argelia y Egipto, los militantes se vieron arrastrados a la violencia terrorista (o fueron víctimas de la manipulación en este sentido) sin disponer de ningún movimiento social que les sirviera de apoyo. Fueron aplastados y desacreditados, excepto en el círculo de sus simpatizantes que, a partir de aquel momento, fue cada vez más restringido.

Mientras que el jeque Abdel Rahman se refugiaba en Estados Unidos en unas circunstancias poco claras, gran parte de los demás dirigentes «salafistas yihadistas» que se habían ido de Afganistán, buscaron asilo en los países europeos a partir del final de la yihad en 1992, para reconstruir en él redes de financiación, de aprovisionamiento de los frentes, de información y de comunicación. En Escandinavia, una generosa tradición del derecho de asilo, que implicaba unas condiciones financieras muy favorables para sus beneficiarios, al mismo tiempo que un considerable desconocimiento por parte de las autoridades locales de los actores políticos del islamismo radical, permitió a varios de ellos encontrar un refugio seguro. Así, por ejemplo, Copenhague acogió al estado mayor de la gama'a islamiyya egipcia en el exilio, mientras que Estocolmo ofrecía al GIA argelino la posibilidad de publicar y difundir el boletín *Al Ansar*. En estos países, la población musulmana, muy poco numerosa, no representaba el mismo reto político que en Francia o en el Reino Unido. Estas dos capitales adoptaron posiciones opuestas: Londres, donde seguían estando traumatizados por el caso Rushdie, concedió liberalmente el asilo a militantes de todo el mundo, mientras que París, donde el asunto del velo islámico había emponzoñado la vida política, les cerró las puertas del país. Gran Bretaña se convirtió así, a principios de la última década del siglo XX, en el eje del movimiento, donde se reconstruyó el pequeño mundo de Peshawar de los años ochenta, un «Londonistán». En contrapartida, se respetó la «santuarización» del territorio británico: no se llevó a cabo ningún acto de terrorismo, y los activistas refugiados no intentaron realizar ningún tipo de agitación entre los jóvenes indo-paquistaníes contra el Estado, que en 1989 se habían manifestado en contra del autor de *Versos satánicos*. Además, la mayor parte de estos refugiados eran árabes y no tenían una influencia directa en las poblaciones procedentes del subcontinente. En Francia, en cambio, el gobierno temía la penetración y la influencia de los «yihadistas» árabes entre unos tres millones de magrebíes entre los que predominaban los originarios de Argelia, en el momento en que en este país se iniciaba la guerra civil.

Así fue como se reunieron de nuevo en Londres, a partir de 1992, ideólogos y organizadores de la corriente «salafista yihadista». En cuanto a los egipcios, los responsables del grupo Al Yihad en el exilio se codeaban con los de la gama'a islamiyya. Además de las actividades dedicadas a reestructurar estos movimientos, a publicar sus boletines—difundidos por fax o a través de una página web en internet—se infiltraron en el campo de los derechos humanos, denunciando las detenciones arbitrarias, la tortura y las condenas a muerte dictadas por los tribunales mili-

14. Desde los barrios miserables de «Little Egypt» en Jersey City, se ven a lo lejos, entre las marismas, las torres gemelas que se erigen por encima de la línea del horizonte de la zona baja de Manhattan, como una especie de monumento pagano que aplastaba con su altura y su lujo a los pobres inmigrantes que rezaban en los exiguos locales de la mezquita Al Salam donde oficiaba el jeque Abdel Rahman. En la misma época, en Argelia, un monumento construido encima del centro comercial Riyad el Fath, en la parte alta de Argel, considerado por la juventud islamista como el símbolo del paganismo del Estado, estaba condenado a gemonía con el apodo de *Hubel*, en referencia a un símbolo preislámico de La Meca.

tares, para presionar al poder egipcio.[15] La capital británica se convirtió también en la base de una fracción ultrarradical del grupo Al Yihad, «las vanguardias de la conquista» (*Tala'i al Fath*),[16] que se opuso a cualquier tipo de alto el fuego en Egipto. Siguiendo el modelo del oponente islamista saudí Muhamad al-Mas'ari,[17] que difundía por fax sus boletines desde Londres, hasta que las sumas astronómicas que debía a British Telecom le obligaran a restringir su celo. Al Yihad inundó de fax las redacciones de los periódicos que tenían dificultades para distinguir las proclamaciones grandilocuentes del grupo exiliado de la realidad, más discutible, de su implantación en el terreno.

Al igual que en Peshawar, la concentración en Londres de estas organizaciones y grupúsculos favoreció las excomuniones y los anatemas mutuos. Pero, al mismo tiempo, también constituyó un espacio de libre discusión y de intercambio entre diversas corrientes opuestas, lo que propiciaba las reconciliaciones.[18] Fue también un espacio de encuentro entre radicales y moderados: la presencia en el mismo país del responsable internacional de la organización de los Hermanos Musulmanes,[19] del dirigente ca-

15. Así, la web del boletín del grupo Al Yihad, *Al Mujahidun*, estaba instalada en Londres bajo la supervisión de dos responsables del movimiento, mientras que otras animaban el Comité Internacional para la Defensa de los Perseguidos, muy activo en el ámbito de los derechos humanos. Véase *Taqrir 1996*, p. 279.

16. Apodado «*Tala'i al fax*» ('las vanguardias del fax') por sus adversarios, a causa de su débil base social y la superabundancia de su producción de fax, este grupo, dirigido desde Londres por Yaser Tawfiq al Sirri, publicaba también un boletín virtual, *Al Mirsad al I'lami al Islami* ('El Observador Islámico de la Información') que difundía numerosos comunicados y elementos de información partidista sobre el movimiento islamista internacional (Chechenia, etc.).

17. Véanse pp. 342-344.

18. Sobre la reconciliación entre los responsables de la gama'a islamiyya y del grupo Al Yihad en Londres en 1996, véase *Taqrir 1996*, p. 283.

19. Instalado en Londres, el «portavoz internacional de los Hermanos Musulmanes en Occidente», Kamal al Halbaui, de nacionalidad siria, fue la primera persona no egipcia que asumió responsabilidades de este tipo.

rismático del Movimiento de la Tendencia Islámica tunecino, Rashed al Ghannushi,[20] y del campus de la Fundación Islámica en Leicester, animado por responsables de la jama'at-e islami paquistaní,[21] facilitó esta dinámica. En cuanto a los «radicales», el sirio Omar Bakri, que organizó dos grandes mítines en el estadio de Wembley donde se exaltó la yihad, entró en contacto—una operación interrumpida por la presión de los británicos—con algunos dirigentes «moderados».[22] Por último, gracias a la implantación en Londres de los periódicos Al Hayat y Al Qods al'Arabi (Jerusalén Árabe), todos se beneficiaron de una atención mediática que dio resonancia a sus debates en todo el mundo árabe.

La función de eje de la capital británica se ejerció al máximo en ocasión de la guerra civil en Argelia. En efecto, el GIA sólo consiguió construir una imagen de sí mismo y establecer su legitimidad gracias a la mediación de los dirigentes «salafistas yihadistas» que, en Londres, elaboraban el boletín bimensual Al Ansar, «la voz de la yihad en Argelia y en el mundo entero». Ani-

20. En 1999, Ghannushi desempeñó un papel de intermediario entre el presidente argelino Abdelaziz Buteflika y los responsables islamistas para preparar la «concordia nacional» aprobada por referéndum en septiembre.

21. Sobre esta institución, véase G. Kepel, *À l'ouest d'Allah*, *op. cit.*, pp. 178-182. Se utilizaba también como instancia de formación y de coordinación entre los responsables islamistas de diversos países europeos, que podían permanecer allí durante un cierto período para escribir artículos o libros, por ejemplo. En particular, estuvieron allí el ex primer ministro argelino Abdelhamid Brahimi, que se había aproximado al FIS, que escribió *Justice sociale et développement en économie islamique*, La Pensée Universelle, París, 1993, así como Tariq Ramadan, animador de la Asociación Musulmanas y Musulmanes de Suiza, que actualmente es el principal líder carismático de este movimiento en la Europa francófona, que trabajó en sus obras más recientes.

22. Al aglutinar con un programa radical a los jóvenes indo-paquistaníes que llenaron el estadio, Bakri se situaba al margen del marco del *gentlemen's agreement* implícito que regía las relaciones entre los islamistas radicales y las autoridades británicas, según el cual este tipo de proselitismo sólo debía ejercerse respecto al extranjero. En 1996, creó el movimiento Al Muhajirun. El siguiente mitin, en el que debía participar el portavoz internacional de los Hermanos Musulmanes, fue prohibido en agosto de 1996.

mada por dos de las principales figuras de los antiguos «afganos», el sirio Abu Mus'ab y el palestino Abu Qatada,[23] esta publicación garantizaba la interconexión entre las diversas actividades del GIA en Argelia, por una parte, y la corriente salafista internacional, por otra. Y, además, las «traducía» al lenguaje y a las categorías político-religiosas de esta última, un hecho que resultaba útil a todo el mundo: los activistas de Argelia encontraban en ellos la cultura islámica rudimentaria, la legitimación sagrada de su violencia; los intelectuales predicadores de Londres, la base social que les faltaba a orillas del Támesis. Así, el GIA funcionaba de forma atomizada: mientras la juventud urbana pobre luchaba en el país, una *intelligentsia* islamista extranjera garantizaba la publicidad de la yihad desde el exilio. Pero este desdoblamiento planteaba numerosos problemas: la relación entre Londres y los maquis, a pesar de los medios modernos de telecomunicación, era indirecta y podía ser objeto de interferencias y manipulaciones diversas. El carácter de constelación del GIA en el territorio argelino sólo encontraba pues su coherencia—a veces, forzada—a través del filtro y la selección de informaciones y de comunicados poco verificables publicados en *Al Ansar*, redactado por no argelinos, desprovistos de un conocimiento concreto de este país, que sólo veían las cosas a través del prisma de Afganistán. Las dos grandes crisis que sufrió el GIA se expresaron, pues, lógicamente en la conexión entre estos dos polos. Después de las purgas y el asesinato de Mohamed Said, en otoño de 1995, los intelectuales de Londres fueron distanciándose gradualmente de Zituni, hasta la suspensión de *Al Ansar* en mayo-junio de 1996. Relanzado por el activista anglo-egipcio Abu Hamza en febrero de 1997, para apoyar el «emirato» de Antar Zuabri, el periódico fue nuevamente suspendido en el otoño siguiente, después de las matanzas de civiles reivindicadas por Zuabri. A partir de esta fecha, el GIA dejó de existir como tal: los que se habían identificado con él, prosiguieron sus actividades, como lo de-

23. Sobre estos personajes, véase p. 414.

muestran las matanzas del año 1998. Pero al desaparecer una *intelligentsia* islamista reconocida que se expresara en su nombre, perdió su identidad, lo que precipitó su fragmentación en una multitud de grupúsculos que se mataban entre sí o que cayeron en el bandidismo.

Contrariamente a la política británica que convirtió a Londres en la capital del islamismo mundial durante la década de los noventa, París dificultó el acceso al territorio francés de los activistas árabes procedentes del extranjero. Entre los residentes argelinos se creó una red de simpatizantes del FIS alrededor de la Fraternidad Argelina en Francia (FAF), y de su boletín semanal *Le Critère*. Éste, que publicó «noticias de la yihad» desde el principio de la guerra civil, fue prohibido por las autoridades, un signo de los límites que no debían ultrapasarse.[24] En cambio, el jeque Abdel Baqi Sahraui, miembro fundador del FIS refugiado en París, donde era el animador de una mezquita en el barrio de Barbès, fue considerado como el interlocutor por excelencia por el entonces ministro del Interior, Charles Pasqua.[25] Amparado por su autoridad moral, el jeque proclamaba que, para los mili-

24. Sobre la FAF y *Le Critère*, véase nuestro libro *À l'ouest...*, *op. cit.*, cap. 3.

25. En una entrevista con *Le Monde* del 17 de noviembre de 1993, después de la operación policial contra los medios islamistas en Francia a consecuencia del secuestro de tres diplomáticos franceses en Argel, perpetrado por el GIA, el ministro, respondiendo a la pregunta «¿Por qué no han interrogado a militantes integristas notorios como, por ejemplo, Sahraui, uno de los miembros fundadores del FIS, que vive en París?», declaró: «Sahraui siempre ha mantenido una actitud correcta: ha respetado nuestras leyes, y ha hecho un llamamiento para que fueran liberados inmediatamente y sin condiciones los tres rehenes franceses.—¿Le ha pedido usted que lo hiciera? —Quizá sea una forma de decirlo un tanto exagerada... Pero, en cualquier caso, lo ha hecho». En *Le Monde* del 15 de octubre de 1994, cuando se le preguntó si realmente había habido contactos entre las autoridades francesas y Rahab Kebir, portavoz de la IEFE (Instancia Ejecutiva del FIS en Europa), respondió: «No ha habido contactos con Rabah Kebir. ¡Esto es una tesis de los americanos! Por otra parte, si quisiéramos tener contactos con el FIS, no haría falta ir tan lejos. Sahraui vive en París. No resulta pues nada difícil saber cuál es el punto de vista del FIS».

tantes del partido que vivían en el Hexágono, Francia constituía solamente un santuario. Agrupar a los simpatizantes de la causa, recaudar fondos discretamente destinados a la lucha armada, organizar eventualmente convoyes clandestinos de armas procedentes de las antiguas democracias populares del este de Europa sólo era posible con la condición expresa de mantenerse estrictamente al margen de los retos políticos franceses relacionados con el islamismo en el Hexágono: desde las tensiones que tenían lugar en el extrarradio hasta la cuestión del velo en las escuelas. Las autoridades temían que se traspusiera a Francia la violencia de la yihad de Argelia, en forma de una intifada en los barrios desfavorecidos, llenos de hijos de inmigrados, atizada por los activistas.

Por otra parte, como hemos visto anteriormente, los movimientos islamistas franceses, a partir de 1989, siguieron una lógica inversa. Para la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia (UOIF) y los grupos similares, que habían estado en primera línea en el caso del velo en las escuelas, la existencia de un número creciente de jóvenes musulmanes que eran ciudadanos franceses había transformado el Hexágono en «tierra de Islam» (dar el islam). Según ellos, aquellos jóvenes debían poder poner en práctica la shari'a personalmente. Esta posición, que pretendía construir y estructurar una «comunidad musulmana» en Francia, bajo la guía de los militantes islamistas y siguiendo sus consignas, tenía como finalidad convertir estas organizaciones en los intermediarios e interlocutores necesarios de los poderes públicos.[26] Éste suponía, sin embargo, que aquéllos eran capaces de garantizar el orden y la paz social. Por ello, eran totalmente contrarias a cualquier radicalización o violencia en torno a los extranjeros. A partir del momento en que consideraron que

26. Esta política se puso en práctica en el Reino Unido, con gran satisfacción del movimiento islamista local. En las numerosas conferencias sobre el Islam en Europa organizadas en los años noventa por iniciativa de éste, nunca se dejó de citar el ejemplo del modelo británico y de condenar a gemonía a Francia.

Francia era «tierra de Islam», estaba prohibido desencadenar en ella la yihad. Con ello ponían en juego su credibilidad política ante las autoridades francesas, a las que querían convencer de su papel insustituible de mediadores comunitarios.

Hasta 1994, las organizaciones islamistas «franco-francesas» y las redes de apoyo a la yihad en Argelia no se mezclaron entre sí: las primeras evitaban la cuestión argelina,[27] y las segundas se mantenían al margen de los asuntos islámicos propios de la sociedad francesa.[28] Pero en agosto de aquel año, después de que el GIA asesinara en Argel a cinco funcionarios franceses, la policía efectuó una «redada» que afectó a los dirigentes de la FAF,[29] así como a un imán argelino, responsable de una de las principales mezquitas de la capital, Larbi Keshat,[30] así como a otras personas. Todos ellos fueron internados en el campo militar de Folembray, en Aisne, y más tarde algunos de ellos fueron expul-

27. En los congresos de la UOIF en Bourget, que en aquella época se celebraban en Navidad, no se abordó nunca la cuestión argelina, sino asuntos como la democracia, la república, la laicidad, etc., con la finalidad de manifestar a las autoridades francesas su adhesión a las categorías del discurso político en vigor.

28. Después del asesinato de dos geómetras franceses al oeste de Argelia, en octubre de 1993, reivindicado por el GIA, una amplia operación policial en Francia afectó a más de ciento diez personas, de las que se sospechaba que estaban vinculadas con el islamismo armado argelino.

29. La mayor parte de los expulsados fueron más tarde dirigentes del FIS en el exilio, que condenaron la acción del GIA (véanse las declaraciones de D. el Huari, ex presidente de la FAF, en P. Denaud, *Le FIS..., op. cit.*, pp. 272-273, y nota 49). Pero, a partir de mayo de 1994, los «jazaristas», encabezados por Mohamed Saïd, habían aceptado la autoridad del «emir» del GIA, Sherif Gusmi, y la FAF era esencialmente «jazarista». La cinta de vídeo del «Comunicado de la Unidad» que mostraba la ceremonia del juramento de fidelidad circuló a partir del verano en los medios islamistas en Europa.

30. La personalidad de M. Keshat, muy conocido en el mundo asociativo y en el medio cristiano, provocó una importante campaña de solidaridad. Su caso fue archivado; convirtió entonces su mezquita en un «espacio de intercambio» en el que se organizaban numerosas conferencias, con oradores de todas las tendencias.

sados a Burkina. En el creciente conflicto entre los islamistas armados y el Estado francés, éste había dado una muestra de firmeza y una advertencia, al manifestar que no toleraría ninguna forma de desbordamiento de la guerra en Argelia contra los intereses franceses, protegidos por la «santuarización» que encarnaba el jeque Sahraui (que no fue perseguido por la policía).

En un primer momento, los temores procedían de Marruecos: el 24 de agosto, unos jóvenes terroristas mataron a turistas españoles en un hotel de Marrakesh, y se detuvo a sus cómplices en Fez y Casablanca. Todos ellos eran hijos de inmigrantes argelinos y marroquíes residentes en Francia, en las regiones parisina y orleanesa. Las detenciones realizadas por la policía francesa y el proceso que les siguió pusieron de relieve, por primera vez, la existencia de una red islamista transnacional que se apoyaba en los jóvenes de los extrarradios, entrenados para la violencia y el uso de armas. Al igual que el grupo que gravitaba alrededor del jeque Abdel Rahman en Estados Unidos, éste estaba formado por estudiantes idealistas así como por jóvenes parados, que habían cometido delitos menores o que vivían en un medio de toxicómanos, algunos de los cuales habían cometido varios «atracos» para financiar la red. Después de haber descubierto, o redescubierto, la religión a finales de los años ochenta, fueron captados por dos personajes con un historial lleno de zonas oscuras. Uno de ellos, antiguo dirigente de un movimiento islamista marroquí radical, se había refugiado en Argelia y luego entró en Francia provisto de un pasaporte que le entregaron las autoridades de este país.[31] Era el

31. Los dirigentes del Movimiento de la Juventud Islámica de Marruecos (MJIM) fueron condenados a largas penas a principios de los años ochenta. El hecho de que algunos de ellos hubieran pasado un cierto tiempo en Argelia, un dato conocido por las autoridades marroquíes, hizo que éstas inmediatamente imputaran el atentado de Marrakesh a una manipulación de los servicios especiales del Estado vecino, en un momento en que estos últimos criticaban al reino jerifiano que cerrara los ojos ante las actividades del GIA en la zona marroquí de la frontera entre ambos países. Al igual que en el caso del World Trade Center, en la implicación terrorista se mezclaron las trayectorias militantes con las posibles manipulaciones de los servicios especializados, lo que dificultó el esclarecimiento de los hechos.

ideólogo del grupo y había facilitado la estancia de algunos de sus miembros en los campos de Afganistán, en 1992; más tarde, reorientó sus actividades hacia la desestabilización del régimen marroquí con atentados espectaculares contra los turistas y los judíos, siguiendo el modelo de la gama'a islamiyya egipcia.[32] Al igual que en los conjurados de Nueva York, en los de Francia se daba una mezcla de un nivel intelectual rudimentario, ingenuidad, imprudencia y celo religioso, lo que hizo abortar la operación a mitad de camino y facilitó la rápida detención de casi toda la red.

El desmantelamiento de esta última a finales del verano de 1994 puso de manifiesto que la santuarización del territorio francés empezaba a ser batido en brecha por ciertos grupos islamistas radicales. En efecto, por primera vez, algunos jóvenes árabes de Francia estuvieron implicados en una operación de violencia armada bien organizada, con ramificaciones internacionales, aunque la decantación hacia el terrorismo se había llevado a cabo en el extranjero. Esto ponía de manifiesto como mínimo que, a través de algunas mezquitas y de predicadores extremistas, algunos jóvenes de los extrarradios en los que había hecho mella la reislamización podían responder a los llamamientos a la yihad, a pesar de las garantías dadas por las organizaciones islamistas francesas que pretendían ser mediadoras comunitarias. Un año más tarde, se dio el paso hacia el terrorismo en el territorio del Hexágono.

La «yihad contra Francia» lanzada por Djamel Zituni con el

32. Sobre esta cuestión, véanse los principales extractos del proceso, que tuvo lugar en diciembre de 1996, en *Le procès d'un réseau islamiste*, textos reunidos por C. Erhel y R. de La Baume, *op. cit.*, así como nuestro artículo «Réislamisation et passage au terrorisme: quelques hypothèses de réflexion», en Rémy Leveau (dir.), *Islam(s) en Europe. Approches d'un nouveau pluralisme culturel européen*, Les Travaux du Centre Marc-Bloch (núm. 13), Berlín, 1998, pp. 107-119.

secuestro de un avión de Air France que salió de Argel en la víspera de Navidad de 1994, culminó con atentados en territorio francés durante el verano y el otoño de 1995, y se prolongó hasta la matanza de los monjes de Tibéhirine, cuyos cadáveres se encontraron decapitados el 21 de mayo de 1996. Actualmente, esta acción sigue siendo tan difícil de delucidar con precisión como las demás grandes operaciones terroristas islamistas antioccidentales, la del World Trade Center y las que se imputaron a Usama ben Laden. En efecto, detrás de los ejecutantes, entraron en escena unos personajes que se movían en la sombra, y cuya filiación se pierde en un embrollo difícil de esclarecer. Ya hemos observado que la propia personalidad de Zituni era sospechosa, y que la estructura atomizada del GIA, entre los dirigentes del maquis, los enlaces londinenses y los terroristas en Francia, no permite conocer realmente lo ocurrido. Pero, fueran cuales fueran la identidad y los cálculos de los que diseñaron y dirigieron la guerra del GIA contra Francia, como fenómeno social tuvo un desarrollo bastante bien conocido, con importantes consecuencias sobre el futuro del movimiento islamista en el norte y el sur del Mediterráneo.

Cuando el avión de Air France secuestrado en el aeropuerto de Marsella-Marignane fue asaltado por los policías que mataron a los cuatro «piratas del aire», los observadores más perspicaces hicieron notar que la guerra estaba dando un giro y que, a partir de entonces, iba a desarrollarse en territorio francés. Pero el inicio de las operaciones concretas empezó un semestre más tarde, cuando el jeque Sahraui, el garante de la «santuarización» de Francia, fue asesinado (junto con uno de sus colaboradores) en su mezquita, el 11 de julio de 1995.[33] Más tarde se encontró el arma del crimen en la mochila de Khaled Kelkal, abatido por los

33. Sobre las amenazas proferidas contra el jeque Sahraui en un comunicado del GIA, véase p. 423. Los partidarios de la tesis de la manipulación del GIA observaron que su asesinato prácticamente había sido anunciado por un artículo del periódico argelino *La Tribune* unos días antes.

gendarmes después de una persecución por los bosques de la región lionesa, el 29 de septiembre. Ocho atentados, entre el 25 de julio y el 17 de octubre, que se saldaron con diez muertos y más de ciento setenta y cinco heridos. Estas operaciones nunca fueron reivindicadas de forma precisa por el GIA; sólo a través de una letanía de amenazas contra Francia, «enemigo del Islam», acompañadas de una exhortación al presidente Chirac para que se convirtiera a esta religión. Las implicaciones en los atentados, a partir de pruebas materiales, de personas vinculadas a esta organización, la financiación que habían recibido de uno de los animadores del boletín *Al Ansar* desde Londres, las declaraciones de uno de los principales acusados durante el proceso, en junio de 1999,[34] convencieron a la mayor parte de analistas de que el GIA de Djamel Zitoni era su instigador. Al extender el terror a Francia, quizá creía poder obligar al Estado francés a retirar el apoyo al Estado argelino que le prestaban los islamistas, lo que facilitaba la caída del régimen de Argel. Pero, a causa del carácter nebuloso del GIA, del que muchos dirigentes del FIS en el exilio y algunos observadores sospechaban que estaba infiltrado y manipulado por los servicios especializados del ejército argelino, otros analistas veían en la «guerra contra Francia» de 1995 una estrategia de éstos[35] para obtener el efecto inverso, es

34. Véanse las declaraciones de Bualem Bensaïd, del 3 de junio de 1999, partidario del GIA, en las que negaba cualquier relación con los servicios de seguridad militar, *Le Monde*, 5 de junio de 1999. Véase una síntesis de la sentencia de remisión en *Le Monde* del primero de junio de 1999, y las actas del tribunal de 3 y 4 de junio. Los implicados oscilaron entre la refutación del «tribunal cruzado», remitiéndose a la justicia de Alá, y las «insolencias» dirigidas al tribunal, y la negación de su pertenencia al GIA.

35. Sostenida por algunos defensores en el proceso de junio 1999, esta tesis consideraba que el jefe y coordinador de la red terrorista, Ali Tushent, llamado «Tarek»—muerto en Argel el 27 de mayo de 1997 por las fuerzas del orden—era sospechoso de haber actuado como agente infiltrado por la «seguridad militar» argelina. En el momento en que escribimos estas líneas (otoño de 1999), y cuando la acciones judiciales respecto al atentado todavía no han finalizado, no existe ningún material incuestionable que permita pro-

decir, el refuerzo del apoyo de París a Argel y la represión sin límites de todas las redes de apoyo al islamismo armado argelino en Francia y en Europa.

En cualquier caso, los ejecutores, aunque no comprendían con demasiado claridad los retos y las consecuencias de sus actos, proclamaban que contaban con el apoyo del GIA. Después de su detención, las remisiones de los jueces de instrucción y las declaraciones en los tribunales permitieron hacerse una idea del universo de los jóvenes de origen magrebí (así como de algunos convertidos del mismo medio) que vivían en una extremada pobreza, con empleos precarios, y que se habían decantado por el militantismo islamista como reacción por su malestar social. Algunos habían empezado traficando con estupefacientes y cometiendo delitos menores, que les habían llevado a la cárcel, donde empezaron a practicar el Islam. La preparación y la ejecución de los atentados dan la impresión de una manipulación muy rudimentaria: los acusados disponían de una cantidad de dinero irrisoria, malvivían gracias a tráficos de poca monta, falsificaban su documentación de forma burda, y realizaban chapuzas con las bombonas de gas para fabricar las bombas. Aunque una de ellas tuvo unas consecuencias mortíferas (diez muertos el 25 de julio en París), otra no llegó a explotar, lo que permitió disponer de las huellas de K. Kelkal, a partir de las cuales la red fue desmantelada con gran rapidez. Acorralado, Kelkal se escondió en los bosques, a donde dos compañeros le llevaban comida en un viejo coche rojo; finalmente fue detenido y muerto durante el atentado contra un autobús, cuando en sus bolsillos llevaba como único peculio 132 francos. Nada hace pensar—en cualquier caso, a nivel de los ejecutores—en el universo del terrorismo profesional, con sus enlaces sofisticados

bar este argumento o invalidarlo de forma concluyente. En este sentido, las partes oscuras que rodean los atentados de 1995 recuerdan en parte las de la «conspiración» por la que fue condenado el jeque Abdel Rahman en enero de 1996 en Nueva York.

y su capacidad de «exfiltrar» a los sospechosos buscados por la policía.

El historial de Khaled Kelkal, del que se dispone de un excepcional retrato sociológico,[36] ilustra el proceso a través del cual un joven de extrarradio, nacido en Argelia en 1971 y criado en Francia, que dice sentirse rechazado por sus compañeros de un instituto «para gente bien» porque es el «único árabe», que se siente «más a gusto» en el «ambiente de la calle, el de los ladrones», sobre todo teniendo en cuenta que en la ciudad en la que vive, «el 70 por 100 de los jóvenes roban». Cuando es encarcelado por primera vez, redescubre su religión gracias al «hermano musulmán» con el que comparte celda. Su vuelta al Islam le ofrece la posibilidad de entrar a formar parte de una nueva comunidad, que sustituye a la banda de «ladrones» pero que, al mismo tiempo, implica una ruptura con los occidentales «arrogantes» cuya «religión cristiana [...] no es más que una falsa religión». La primera parte de su vida, tal como la cuenta en su entrevista con un sociólogo en 1992, evoca una autobiografía célebre: la de Malcolm X, que la película de Spike Lee dio a conocer a los jóvenes musulmanes de los extrarradios franceses, y que fue profusamente difundida en vídeo por las asociaciones islamistas. La misma decepción de un alumno meritorio, la misma caída en la delincuencia, el mismo encuentro con el Islam en la cárcel y el mismo sentimiento ulterior de «redención».[37] Las numerosas en-

36. Tres años antes de los atentados, el sociólogo Dietmar Loch realizó una larga entrevista con K. Kelkal, que formaba parte de una investigación sobre los jóvenes procedentes de familias inmigrantes del extrarradio de Lyon. Fue publicada *in extenso* en *Le Monde* el 7 de octubre de 1995.

37. Véase nuestro comentario en *À l'ouest d'Allah*, pp. 55-56. A Malcolm, un alumno brillante que quería estudiar derecho, su profesor blanco, al que confió sus inquietudes, le respondió que haría mejor en hacerse carpintero de obra, un oficio más apropiado para un negro. Convertido en uno de los líderes de Roxbury, el gueto de Boston, y más tarde detenido por robo y encubrimiento, se carteó desde la cárcel con el dirigente de la *Nation of Islam*, Elijah Muhamad, lo que le llevó a convertirse y a cambiar su ruptura con la sociedad a través de la delincuencia por una ruptura político-religiosa.

cuestas sobre el Islam realizadas en Francia en los años noventa permiten establecer que este tipo de historial, sin ser la norma, no tiene nada de excepcional: el malestar social, después del agotamiento de los movimientos antirracistas de la década precedente, condujo a algunos jóvenes a una reislamización que vivían como una ruptura.[38] Ésta se tradujo a veces por una violencia verbal, por ejemplo a través del «rap islámico», o se convirtió en un compromiso político a través del militantismo en una de las organizaciones islamistas del Hexágono, como la Juventud Musulmana de Francia (JMF), vinculada a la UOIF, o la Unión de Jóvenes Musulmanes (UJM), bien implantada en la región Rhône-Alpes.[39] Pero nunca había desembocado en una violencia política concreta ni en el terrorismo en territorio francés, rechazados por el movimiento social islamista que se originó en los extrarradios en la primera mitad de la década de los noventa.

Como ocurrió en el caso de la «red de Marrakesh», Kelkal se pasó al terrorismo después de una socialización extranjera. Al final de su entrevista de 1992, declaraba: «A mí me gustaría hacer una cosa, irme de Francia. Sí, para siempre. ¿Para ir a dónde? Bueno, para volver a mi país, a Argelia. Aquí no hay lugar para mí».[40] De hecho, se fue a Argelia en 1993; había empezado la guerra civil y volvió convertido en un «fanático», según las declaraciones que hizo en el proceso su compañera de aquel momento.[41] Organizó en su ciudad visionados de cintas sobre el GIA, y fue cooptado por Ali Tushent, «emir del GIA», que le nombró responsable del grupo para Europa, con base en Holanda, como un enlace seguro. Se crearon tres células de activistas (en Lyon, París y Lille), en las que se mezclaban militantes que habían acu-

38. Véase Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, París, 1997.

39. Sobre estos movimientos, véase nuestro *À l'ouest...*, *op. cit.* Véase también Jocelyne Cesari: *Musulmans et républicains*, Complexe, Bruselas, 1997, que da la palabra a jóvenes militantes de estas organizaciones.

40. Estos elementos de interpretación de la entrevista de K. Kelkal están desarrollados en nuestro artículo «Réislamisation et passage...», art. cit., pp. 108-109.

41. Véase *Libération*, 8 de junio de 1999.

dido expresamente de Argelia y jóvenes de Francia, y que constituyeron la conexión entre la dirección argelina y el medio juvenil de los extrarradios franceses. De acuerdo con las informaciones incompletas de las que se dispone cuando aún no está acabada la instrucción del sumario, parece ser que la realización de atentados fue obra de estas células, que actuaban siguiendo las directrices de Ali Tushent.

Así, la violencia terrorista de 1995 en Francia fue una operación dirigida desde el extranjero, que se apoyaba en las redes en las que se habían integrado algunos jóvenes islamistas de los extrarradios. A pesar de la participación de algunas decenas de estos últimos, estaba pues desconectada del movimiento de reislamización más amplio que se desarrollaba entonces en este medio. Sus organizaciones y dirigentes se habían mantenido al margen de la situación en Argelia. Las acciones terroristas no tenían como objetivo desencadenar una sublevación de jóvenes, sino utilizar a algunos de ellos para atacar al Estado francés, en nombre de intereses y retos políticos argelinos. El fracaso de este proyecto, el desmantelamiento de las redes y la imagen catastrófica del islamismo militante que produjo esta ola de terrorismo en la sociedad francesa, perjudicaron considerablemente el ulterior desarrollo del movimiento entre los jóvenes de origen magrebí en Francia. En efecto, las organizaciones que se identificaban con él y que pretendían animar un movimiento social con una perspectiva islamista, se vieron confrontados a presiones y dilemas que no pudieron satisfacer. En primer lugar, su credibilidad ante las autoridades francesas, frente a las cuales se presentaban como los garantes del orden público gracias a la reglamentación religiosa de los jóvenes fue sensiblemente cuestionada, porque no fueron capaces de prever el paso al terrorismo de algunos individuos, poco numerosos, pero que gravitaban donde las organizaciones estaban implantadas. La capacidad de control comunitario que esgrimían resultaba ineficaz o improductiva en el momento en que el orden público se enfrentaba a un desafío importante. Además, entre la población de origen

musulmán en Francia, los acontecimientos de 1995 suscitaron una crítica masiva; además de la indignación ante la vista de las víctimas de los atentados, y el rechazo de que la fe islámica sirviera de pretexto al terrorismo, aquella violencia corría el riesgo de socavar las relaciones que los inmigrados del Magreb y sus hijos habían tejido pacientemente con la sociedad francesa en su conjunto, en el momento en que, a pesar de las dificultades pasadas, la integración se estaba convirtiendo en una realidad.[42] Por esta razón, las organizaciones islamistas, cuya lucha para que las chicas llevaran el velo en las escuelas había suscitado anteriormente algunas simpatías, fueron mantenidas a distancia por aquellos que entonces veían en ellas a las responsables de un conflicto que corría el riesgo de escapárseles de las manos. Por último, entre los propios jóvenes de los barrios desfavorecidos, después de que algunos expresaran su admiración por Khaled Kelkal y provocaran una revuelta ante las circunstancias de su muerte, el compás de espera al que había conducido la violencia no proporcionaba suficientes argumentos convincentes para entregarse a ella de nuevo. Y más aún: las organizaciones islamistas se vieron enfrentadas con un problema de credibilidad ante sus seguidores porque, después de una década de estar presentes en el terreno en el caso de los militantes más antiguos, no tenían ningún proyecto social. Su triunfo, a finales de los años ochenta, se debía al agotamiento del movimiento *beur* y de SOS Racismo, que habían hecho muchas promesas y cumplido muy pocas. Gracias al desarrollo de la reislamización en todo el mundo, que alcanzó su apogeo hacia 1989, habían capitalizado los éxitos políticos en los casos del velo, en la lucha contra la toxicomanía en las ciudades, en la creación de institutos de formación de imanes (lo que les permitió recibir ayudas procedentes de la península Arábiga). Pero, a pesar de estos inicios prometedores, se vieron enfrentadas con los mismos fracasos que los movimientos anti-

42. Sobre este punto, véanse los trabajos, basados en datos demográficos, de Michèle Tribalat, *Faire France*, La Découverte, París, 1996.

rracistas laicos a los que habían suplantado: en defintiva, no tenían nada significativo que ofrecer para favorecer la integración social, el acceso al trabajo y la promoción individual. La lógica comunitaria que esgrimían sólo sirvió para revestir de una sacralidad religiosa el encierro en las ciudades. El propio discurso islamista, muy en boga a principios de la década de los noventa, gracias a algunos predicadores carismáticos (que también supieron llamar la atención de algunos universitarios y periodistas, así como de eclesiásticos), había perdido el atractivo de la novedad y no había conseguido ninguna implantación social. Esta desafectación fue particularmente sensible cuando la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia (UOIF), que había convertido su encuentro anual en Bourget, en Navidad, en un símbolo de su capacidad de movilización, atrayendo a miles de jóvenes musulmanes así como una cobertura de prensa considerable, a partir de 1997 tuvo que renunciar a mantener la cita en esta fecha.[43] El público se había agotado y los costes de la operación eran elevados. Al mismo tiempo, algunos responsables de origen marroquí ocuparon cargos elevados, y la extremada moderación de su discurso[44] contribuyó a desdibujar su imagen, así como la de la Federación Nacional de Musulmanes de Francia (FNMF), dirigida también por un equipo que era del agrado de Rabat.

Los acontecimientos que tuvieron lugar en Francia en 1995 desempeñaron, pues, un papel central en la transformación del

43. Véanse las web de la UOIF y de su organización hermana juvenil, la JMF, a la que se delegó la organización de las jornadas de Bourget en Navidad. Esta última web dejó de existir a finales de 1999.

44. En un comunicado del 26 de octubre de 1999, la UOIF planteaba la posibilidad de una Organización de Musulmanes en Francia que aglutinara a la comunidad, para lo cual «no había por qué excluir un acuerdo con los poderes públicos, que podía ser algo deseable, siempre que se evitara cualquier injerencia y que se mantuviera la libertad de decisión de la comunidad y no se le impusiera un modelo de organización o se obstaculizara su funcionamiento. Las declaraciones del ministro del Interior en este sentido son, por otra parte, más bien tranquilizadoras» [*sic*].

movimiento islamista, como ocurrió también, con mayor amplitud, en Argelia o en Egipto aquel mismo año. El paso al terrorismo y el fracaso de éste alejaron a los grupos más radicales de la juventud urbana pobre a la que aspiraban a representar, y afectaron a la alianza entre ésta y los intelectuales procedentes de las clases medias piadosas. A estos últimos, a través de las organizaciones que animaban, sólo les quedó la opción de producir un discurso cada vez más «democrático» y «liberal», para poder negociar, desde una posición de debilidad, su participación en la vida política, puesto que su base radical se había desintegrado. Había pasado el momento de las acciones de ruptura con el sistema, como en la época de las campañas de agitación sobre la cuestión del velo en las escuelas, a principios de la década. Más adelante veremos cómo esta nueva estrategia se inscribió en una lógica global de los movimientos islamistas en los últimos años del siglo XX.

8

USAMA BEN LADEN Y NORTEAMÉRICA: ENTRE EL TERRORISMO Y EL GRAN ESPECTÁCULO

La derivación hacia el terrorismo más redomado y también la más mediática de la corriente «salafista yihadista» surgida del Afganistán de los años ochenta fue, sin duda alguna, la encarnada por la figura de Usama ben Laden. Promovido por el gobierno de Estados Unidos al rango de enemigo público mundial número uno, se convirtió, al margen de los actos concretos que se le imputaron, en la estrella de una especie de ficción hollywoodiense planetaria en la que representó el papel del *bad guy*,[1] con lo que garantizó el éxito de los programas de televisión, las revis-

1. Según Milton Bearden, un dirigente de la CIA con un cargo importante, ya jubilado, encargado de la ayuda de la agencia a la yihad afgana y, más tarde, destacado en Sudán, el tratamiento judicial y mediático de Ben Laden que se llevó a cabo en Estados Unidos fue muy simplista: «Establecer una relación entre él y todos los actos terroristas que se cometieron en la pasada década es un insulto [a la inteligencia] de la mayoría de los americanos. Y esto realmente no ayuda a que nuestros aliados nos tomen en serio en estas cuestiones». Véase http://www.pbs. [...]bearden.html., *op. cit.* En la literatura dedicada a este personaje (que ha empezado a publicarse cuando estas líneas ya estaban escritas, a finales de 1999), se distingue la voluminosa obra de Yosef Bodansky, *Bin Laden. The Man who Declared War on America*, Prima Publishing, California, 1999. Experto en información de la Cámara de Representantes, el autor mezcla una masa de datos, algunos de ellos exactos y verificables, con numerosos elementos incontrolables (sin citar ni una sola fuente), y un análisis global que parece tan fantasioso como vinculado a unos intereses precisos. Ha sido criticado regularmente por las «plumas» islamistas radicales (véase el comentario sobre su libro realizado por Abdel Wahhab al Efendi, un autor sudanés de Londres, en *al quds al 'Arabi*, 27 y 29 de septiembre 1999, titulado «Miente por lo menos dos veces en cada frase»), así como en la web de las Azzam Brigades.

tas, los libros y las web en internet que se le dedicaron,[2] y sirvió de justificación a algunas opciones políticas americanas. Al igual que el jeque Omar Abdel Rahman, pero en mayor escala, cristalizó la inversión de las alianzas entre Estados Unidos y el salafismo conservador saudí por una parte, y los «yihadistas» por otra, lo que desembocó en la dislocación del movimiento islamista. Ben Laden movilizó a una parte de la juventud urbana pobre radicalizada—como pusieron de relieve las manifestaciones de apoyo que tuvieron lugar en Paquistán durante el verano de 1998[3]—y contó, además de su fortuna personal, con las donaciones de ciertos benefactores que hicieron fortuna en la península Arábiga. Sin embargo, no está claro que se convirtiera, junto con la corriente que representaba, en una personalidad positiva con la que pudieran identificarse la burguesía y las clases medias piadosas—al margen de la admiración sentimental por un héroe que desafiaba a América—en una Arabia Saudí que no disponía de ningún héroe, pero donde la prosperidad de todos los que se beneficiaban del sistema seguía estando garantizada por la presencia de los GIs en la «tierra de los dos Santos Lugares».

2. Desde un punto de vista anecdótico, el autor de estas líneas, hojeando la revista masculina *Esquire*, tuvo la sorpresa de descubrir un reportaje sobre Ben Laden entre secciones con mujeres muy «desvestidas», publicidad de coñac o de whisky y consejos para mejorar las performances sexuales del lector («Osama bin Laden: An Interview with the World's Most Dangerous Terrorist», *Esquire*, febrero de 1999).

3. Entre algunos objetos de piedad popular dedicados a Ben Laden, el autor posee un cartel-calendario de 1999, editado por Islamic Peacekeepers, Islamabad, con una gran foto del héroe con una aureola al estilo de los santos sufís (y de la Gran Mezquita de La Meca), coronada por una inscripción en árabe y en urdú que reza «Expulsad a los judíos y a los cristianos de la península Arábiga», véase nota 18. Junto a un estandarte con estrellas hecho jirones pueden verse, en inglés, las consignas «Jehad is holy war againts America» y «Allah is only super-power» [*sic*]. Agradezco a J. Bellion-Jourdan el haberme proporcionado este documento, adquirido en Paquistán en la primavera de 1999. Las autoridades del país hicieron desaparecer los carteles de este tipo después del verano.

Nacido en 1957, Osama era uno de los cincuenta y cuatro hijos e hijas engendrados por Mohamed ben Laden. Su padre, perteneciente a una familia de albañiles originarios de la región del Hadramaut, al sur de Yemen, emigró a Arabia Saudí en los años treinta. Fue empleado siendo aún muy joven por la casa real, donde consiguió no pasar desapercibido, como punto de partida de una carrera fulgurante, comparable a la de otro plebeyo, el hijo del médico del rey Faisal y futuro millonario Adnan Kashoggi. Supo atraerse la estima del monarca con su talento como constructor de palacios, y a él le debió el hecho de convertirse en el mayor empresario de obras públicas del reino y en uno de los primeros de Oriente Medio. Consiguió la concesión exclusiva de la extensión y el mantenimiento de la Gran Mezquita de La Meca,[4] el lugar más sagrado del Islam, así como de todas las autopistas que llevaban a ella desde las principales ciudades del territorio saudí. Las obras de arte de la carretera de Djedda a La Meca, a través de las montañas de la región de Ta'if, paso obligado de los peregrinos, pronto le hicieron famoso y simbolizaron su oficio. Cuando en 1968 murió a causa de un accidente, su fortuna alcanzaba los once mil millones de dólares. La sigla del grupo Ben Laden[5]—a pesar del carácter vitriólico vinculado a este apellido a causa de Usama—todavía hoy es a menudo la primera que ve el pasajero, a través de la ventanilla del avión, en las

4. En 1979, uno de los hermanos de Ben Laden, Mahrus, fue interrogado después del asalto de la Gran Mezquita de La Meca que llevaron a cabo los conjurados liderados por Juhayman al Utaybi (véase p. 173, y nota 2.). En efecto, sus camiones entraban y salían de ésta sin ser registrados, y los asaltantes los utilizaron para penetrar en el recinto sagrado. Pero las fuerzas del orden (y sus consejeros franceses) tuvieron que pedir ayuda al grupo de BTP para obligarles a salir, porque los Ben Laden eran los únicos que disponían de planos detallados del edificio. Véase «About the Bin Laden Family», http://www.pbs.org/wghb.pages/frontline/shows/binladen/who/family/html.

5. La rama egipcia del grupo, dirigida por un hermano de Usama, Abdel Aziz, tenía más de cuarenta mil empleados, lo que la convertía en la mayor sociedad extranjera privada instalada en el país. Véase «About the Bin Laden Family», *op. cit.*

empalizadas del aeropuerto en el que aterriza en Oriente Medio. Los hijos de Ben Laden fueron educados y socializados, desde su más tierna edad, con los príncipes saudíes, a pesar del origen plebeyo y yemenita de su padre, que lo compensó con una considerable inversión en el ámbito religioso: las peregrinaciones eran la ocasión propicia para invitar a su mesa, siguiendo el ejemplo de la familia real, a los ulemas y dignatarios de todo el mundo musulmán y a los dirigentes de los movimientos islamistas de toda la Umma. Usama, pues, estuvo en contacto con este medio, vinculado a los círculos de poder wahabitas.[6] Estudió ingeniería en la universidad del rey Abd-al-Aziz en Djedda, y fue alumno, en las materias islámicas obligatorias, de Mohamed Qotb (el hermano de Sayyid Qotb) y de Abdallah Azzam, el futuro paladín de la yihad en Afganistán. Cuando llegó a la edad adulta era un joven millonario para el que el mundo de las ideas y la reflexión pasaba por la doctrina de los Hermanos Musulmanes y el salafismo de corte saudí. Después de la entrada del Ejército Rojo en Kabul, en diciembre de 1979, efectuó un viaje a Peshawar, a través de la jama'at-e islami, donde se encontró con dirigentes de partidos islamistas de muyahidín afganos que habían frecuentado las recepciones en su casa familiar, y se informó sobre las condiciones en qué vivían los refugiados y el apoyo que se les podía aportar. Hasta 1982 recogió fondos para la causa, convirtiéndose en uno de sus más ardientes partidarios en Arabia Saudí. Aquel año, se trasladó a Afganistán con una importante infraestructura. Dos años más tarde, estableció la primera casa de huéspedes para los «yihadistas» árabes en Peshawar, en coordinación con su antiguo profesor Abdallah Azzam, que creó la Oficina de Servicios.[7] Ambos se dedicaron a atraer y a organizar a los miles de voluntarios que empezaron a llegar al país, donde se mezclaban hijos de importantes familias saudíes para los que la yihad en Afganistán era como un *summer camp*, militantes islamistas revolucionarios que habían salido de las cárceles egipcias aquel mismo año,[8] «buyalistas» argelinos recién llegados del maquis y que huían de la represión, antes de la llegada de algunos jóvenes de los extrarradios franceses, algunos de los cuales tomaron parte en las acciones terroristas de 1994 y 1995.[9] En aquella época se acogía a todo el mundo: para el *establishment* saudí, al que estaban vinculados Ben Laden y Azzam, la causa sagrada de la yihad afgana permitía organizar a potenciales agitadores, alejarles de la lucha contra los poderes establecidos del mundo musulmán y contra el gran aliado americano y sustraerles a la influencia iraní. En Estados Unidos, la existencia de «yihadistas» que luchaban contra «el Imperio del Mal» soviético evitaba que los *boys* del Middle West arriesgaran su vida, y las petromonarquías pagaban la factura, aliviando con ello al contribuyente americano. Sin embargo, los servicios saudíes, según parece, intentaron controlar enseguida que los militantes radicales egipcios o argelinos no frecuentaran demasiado a los hijos de buenas familias de la Península, lo que no impidió la fraternización y los contactos entre ellos, como preludio al reencuentro que iba a producirse al cabo de una década.

Hacia 1986, Usama ben Laden estableció sus propios campos en Afganistán. Su riqueza y su generosidad, la simplicidad de su carácter y su encanto personal, y su valentía en el combate empezaron a tejer entonces una leyenda en torno a su persona. Hacia 1988, creó una base de datos, inventarió a los «yihadistas» y a otros voluntarios que pasaban por los campos. Esto dio lugar a una estructura organizativa creada en torno a un fichero informatizado cuya apelación árabe, al Qa'ida ('la base' de datos) se hizo célebre diez años más tarde, cuando fue considerada como una red terrorista ultrasecreta por la justicia americana, que permitió que Ben Laden fuera acusado de «conspiración». Según

6. Véase p. 68, sobre las relaciones entre los salafistas wahabitas y los Hermanos Musulmanes. 7. Véanse pp. 222-223.

8. Sobre la liberación de la mayor parte de los inculpados en el caso del asesinato de Sadat y la insurrección de Asiut en 1981, véase p. 148.

9. Véanse pp. 490-493.

diversas fuentes, éste rompió entonces sus relaciones con Azzam por razones que todavía hoy no han sido elucidadas,[10] y al año siguiente este último murió en un atentado que tampoco ha sido aclarado. El régimen saudí empezó a desconfiar de aquel personaje incontrolable, del que se temía que quisiera propagar la yihad en todas partes y, aquel mismo año, 1989, fue retenido en el reino en ocasión de un viaje y se le retiró el pasaporte.

En los meses que precedieron a la invasión iraquí de Kuwait en junio de 1990, las baladronadas de Sadam Husein, calificado todavía de «apóstata» laico[11] por la corriente «salafista yihadista», inquietaron a Ben Laden de tal manera que propuso a la monarquía los servicios de los «yihadistas» de su «base» para defender la frontera. Pero en cuanto el rey Fahd, «servidor de los dos Santos Lugares», pidió ayuda a las tropas de la coalición internacional encabezada por Estados Unidos, Ben Laden pasó a formar parte de los círculos hostiles al rey, liderados por los jeques 'Audah y Hawali.[12] Hostigado por el régimen, en abril de 1992, gracias a sus relaciones familiares, consiguió huir al extranjero (a Paquistán, más tarde a Afganistán y por último al Sudán de Hasan el Turabi, donde se afincó a finales de año).

En esta época se produjo el gran giro en la vida del que iba a convertirse en el enemigo público número uno del gobierno de

10. Según varios de nuestros interlocutores, Azzam, de acuerdo con los comanditarios saudíes, pretendía confinar a los «yihadistas» en Afganistán, mientras que Ben Laden era partidario de la internacionalización de la yihad. Esta teoría se contradice con el análisis de los textos y los sermones de Azzam (véanse pp. 225-228), en los que hace un llamamiento para extender la lucha a todas las tierras en las que, en su opinión, había que restaurar la soberanía del Islam.

11. El régimen iraquí baasista, fundamentado en una ideología laica y panarabista, era considerado «impío» y «apóstata» en los círculos islamistas. Durante la guerra iraco-iraní de 1980-1988, los Estados árabes conservadores de la Península habían puesto en sordina estos ataques, a los que, por el contrario, se entregaba de lleno el Irán jomeinista (véase p. 176). Después de la invasión de Kuwait y de la llegada de las tropas de la coalición internacional «cruzada» al territorio saudí, los «salafistas yihadistas» y el régimen iraquí coincidían en su hostilidad respecto al poder saudí (véanse pp. 330-332).

12. Véase p. 339.

Estados Unidos. Como muchos otros militantes islamistas mimados por el sistema saudí durante la década de los ochenta, Ben Laden rompió radicalmente con este último y con su protector americano en ocasión de la guerra del Golfo, lo que precipitó la fractura interna del movimiento. Al instalarse en Sudán, que más tarde acogió a miles de «yihadistas» de Afganistán que buscaban un lugar donde refugiarse, se adhirió a la coalición heteróclita que en aquel momento Turabi intentaba aglutinar en ocasión de las cuatro Conferencias Populares Árabes e Islámicas que se celebraron en Kartum a partir de 1991.[13] Reagrupando a todos aquellos (panarabistas, Hermanos Musulmanes, islamistas radicales e incluso, durante un período, a dirigentes de la OLP) a los que unía el resentimiento contra la operación «Tormenta del desierto» y la victoria militar americana, Turabi pretendía constituir un polo hostil a la concepción saudí y conservadora del islamismo mundial, aprovechando las fracturas y las reclasificaciones que tuvieron lugar después de la guerra. Al mismo tiempo, Ben Laden favoreció la salida de Paquistán de los «yihadistas» que se habían convertido en indeseables, facilitando sus viajes, proporciónandoles a veces empleos en sus empresas de BTP en varios países. Además de Sudán, numerosos militantes fueron a parar a Yemen, el país del que era originaria su familia, y que podía convertirse en un punto de apoyo en la Península para desestabilizar a la vecina Arabia Saudí. En aquel país se creó un poderoso movimiento islamista,[14]

13. Véase p. 336.

14. En 1992 y 1993, los ex combatientes de Afganistán, yemenitas y extranjeros, tomaron parte en la desestabilización del Partido Socialista que en aquel momento controlaba todavía el poder en el sur del país (reunificado en mayo de 1990). Su dirigente, Tariq al Fadli, encarcelado en Adén, estaba acusado de mantener un contacto regular con Ben Laden, afincado entonces en Kartum. Sobre el islamismo yemenita—que no podemos tratar en el marco de este trabajo—, véase en particular J.-M. Grosgurin, «La contestation islamiste au Yémen», en G. Kepel (ed.), *Exils et royaumes…*, *op. cit.*, pp. 235-250; Paul Monet, *Réislamisation et conflit religieux à Aden*, Tesis de DEA, IEP de París, 1995; P. Dresch y B. Haykel, «Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in

pero que esencialmente era ajeno a los objetivos que se había propuesto Ben Laden.

En este contexto, el primer frente contra Estados Unidos se abrió en Somalia. Después de la guerra civil que dividió a este país del cuerno de África, en 1992 desembarcó una nueva coalición internacional, dirigida por los americanos, en el marco de una operación de la ONU llamada *Restore Hope* ('devolver la esperanza'). Los círculos islamistas la denunciaron como una agresión que, en su opinión, pretendía reforzar el control occidental en esta región vecina de Oriente Medio, y que amenazaba al cercano Sudán.[15] Antiguos «yihadistas» de Afganistán tomaron parte en operaciones armadas que se tradujeron por la muerte de dieciocho militares americanos los días 3 y 4 de octubre de 1993, en Mogadiscio. Como consecuencia, la operación fracasó y la coalición desapareció llevándose a los GIs muertos en fundas de plástico. La marcha fue festejada por sus enemigos como una derrota de América. Estados Unidos, más tarde, imputó a la organización de Ben Laden la responsabilidad de la muerte de sus soldados, aunque éste, a pesar de que se alegró de lo ocurrido, sólo lo reivindicó de forma indirecta.[16]

En Sudán, Ben Laden realizó unas inversiones considerables

15. Véase una entrevista con Baha el Din Hanafi, uno de los pensadores de la estrategia internacional del régimen sudanés, en Mark Huband, *Warriors of the Prophet*, Westview Press, Boulder, 1998, p. 37.

16. Véase *ibíd*, p. 40, así como *Indictment*, US Government, 4 de noviembre de 1998, en http://www.pbs..*o.c*....alqaeda.html., y «Déclaration de yihad», 23 de agosto de 1996 (véase más adelante).

Yemen», *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 27/4 (1995); F. Mermier, «L'islam politique au Yémen ou la Tradition contre les traditions?», *Maghreb-Mashrek*, 1997; así como L. Stiftl, «The Yemeni Islamists in the Process of Democratization», en R. Leveau, F. Mermier y U. Steinbach (eds.), *Le Yémen contemporain*, Karthala, París, 1999, p. 247 y ss. En esta última obra, las actividades de T. al Fadli y sus relaciones con Ben Laden son evocadas por B. Rougier, «Yémen 1990-1994: La logique du pacte politique mise en échec», pp. 112-114.

en la agricultura y la red viaria,[17] y se convirtió en una figura de referencia en los medios del islamismo antisaudí. En abril de 1994 se le retiró su nacionalidad. Kartum, sometido a fuertes presiones internacionales después del intento de asesinato del presidente egipcio en Addis-Abeba en junio de 1995, acabó haciendo marchar del país a un huésped que empezaba a resultar molesto. En verano de 1996, Ben Laden volvió a Afganistán. En junio, le fue imputado un atentado en el campo militar americano de Khobar, en Arabia Saudí, que costó la vida a diecinueve soldados. No lo reivindicó pero el 23 de agosto siguiente difundió una Declaración de yihad contra los americanos que ocupaban la tierra de los dos Santos Lugares, más conocida por su subtítulo «Expulsad a los politeístas de la península Arábiga».[18]

17. En particular, desempeñó un papel importante en la decisión de construir la autopista llamada «del desafío» (*at-tahaddi*) para unir la capital con Port-Sudan, de ochocientos kilómetros de longitud. Perdió más de 150 millones de dólares en la operación porque el gobierno sudanés nunca le pagó.

18. Esta consigna figuraba, en árabe, en una forma «modificada» (*Akhriju al yahud wa-l nasara min jazirat-al arab:* «Expulsad a los judíos y a los cristianos de la península Arábiga») en la mayor parte de documentos, carteles, etc. que exaltaban a Ben Laden, en referencia a unas palabras que pronunció el Profeta en su lecho de muerte, y que la «Déclaration de la yihad» cita de dos formas distintas: «Expulsad a los politeístas de la península Arábiga» (según Bukhari) y «Si sobrevivo, y así lo quiere Alá, expulsaré a los judíos y a los cristianos de la península Arábiga» (según otra recopilación, posterior, *Sahih al jami'al saghir*). Ben Laden, al contraer ambas formulaciones, les dio un sentido más fuerte, convirtiendo al Profeta en el primer partidario de la yihad contra «la alianza sionista-cruzada». Una gran parte de los hadiths del Profeta citados en esta Declaración proceden del *Sahih al jami'al saghir*, que se considera menos «fiable» que el de Bukhari. La predilección por los hadiths llamados «débiles» es una constante en la literatura de la corriente «salafista yihadista». Difundida por fax, la Declaración (*i'lan al jihad 'ala al amrikiyin al muhtalin li balad al haramein*) tiene dos traducciones en inglés (de un tono bastante distinto): una, militante, en la web de las Azzam Brigades (http://www.azzam.com/html/body5Fdeclaration.html) y, la otra, del CDLR (véase p. 342), que se pretende «muy exacta», con el título *The Landenese Epistle*, accesible en la web de MSANEWS (http://www.msanews.mynet.net.MSANEWS/199610/19961012.3.html).

Este texto de once páginas, lleno de citas coránicas, de hadiths (proverbios y relatos) del Profeta, y de referencias a Ibn Taimiyya, se parecía en cuanto a la forma a la producción de la corriente «salafista yihadista» que podía encontrarse en la revista del GIA *Al Ansar* por ejemplo, al tiempo que desarrollaba una «visión» geopolítica. Después de recordar los sufrimientos que «la alianza sionista cruzada» había infligido a los musulmanes en numerosos países del mundo,[19] consideraba «la ocupación de la tierra de los dos Santos Lugares» como «la mayor de las agresiones». Gracias al «despertar» del Islam, ésta pudo ser combatida victoriosamente, bajo la égida de los «ulemas y los predicadores», de la misma manera que los cruzados y los mongoles fueron derrotados en su época bajo la de Ibn Taimiyya. Los cinco ulemas citados como referencia (Abdallah Azzam, Ahmad Yasin, guía del Hamas palestino, el egipcio Omar Abdel Rahman y los dos saudíes 'Audah y Hawali) se situaban en la intersección entre los Hermanos Musulmanes y la corriente «salafista yihadista». Ben Laden tomaba partido en esta corriente doctrinal y se describía a sí mismo, desde su refugio en las montañas del Hindu Kush, en Afganistán, como el punto de partida de la reconquista, a imagen del Profeta refugiado en Medina en el año cero de la Hégira antes de reconquistar La Meca y de abrir el mundo al Islam.

Estigmatizó luego la situación en Arabia Saudí que, en su opinión, era el reino de la injusticia. Apoyaba sobre todo las reivindicaciones de las categorías sociales elevadas (a las que pertenecía), a los «grandes comerciantes» con los que el Estado estaba endeudado,[20] que sufrían la depreciación del rial, etc. Se dirigía

19. Se citan, en este orden: Palestina, Irak, Líbano, Tayikistán, Birmania, Cachemira, Asam, Filipinas, Ogaden, Somalia, Eritrea y Bosnia-Herzegovina. A excepción de Palestina, las situaciones a las que se hace referencia son recientes y ponen de manifiesto la «cultura mediática» del autor, que las convierte en «complots contra el Islam», a pesar de la gran diversidad de las causas de los conflictos mencionados.

20. Cuando se esperaba que Ben Laden denunciara la práctica del préstamo con interés (que la corriente islamista asimilaba con la usura), en su Declaración puede leerse que el gobierno debe a la población «más de 340.000 millones de rials, sin contar los intereses que se acumulan diariamente».

prioritariamente a la burguesía piadosa (y a algunos príncipes), para alejarla de la dinastía.[21] Después de resumir el «memorándum de amonestación»[22] de julio de 1992, se presentaba como el ejecutor voluntario de las demandas y las críticas formuladas en el documento.

Expulsar a los americanos era la condición previa para restablecer el verdadero islam en la Península. Retomando las teorías de su antiguo profesor, Abdallah Azzam, para el que la yihad era un «deber de todos» (*fard 'ayn*) desde el momento en que la tierra de los musulmanes estaba ocupada—lo que permitía a Azzam justificar la lucha en Afganistán contra los soviéticos—, Ben Laden hacía un llamamiento a la yihad a todos los musulmanes para expulsar al ocupante americano de la «tierra de los dos Santos Lugares». Refiriéndose largamente a Ibn Taimiyya,[23] invitaba a la unión de todos los fieles al margen de sus divergencias,[24]

21. Además del rey Fahd, los dos príncipes a los que se atacaba en general eran Sultan, ministro de Defensa, y sobre todo Nayyef, ministro de Interior, aconsejado por el ex ministro del Interior egipcio Zaki Badr (cesado en 1992 por haber llevado a cabo una política demasiado brutal y represiva hacia los islamistas, y además ineficaz; véase p. 448, y nota 11), responsable de la represión de los islamistas saudíes. En cambio, al príncipe heredero Abdallah, que se consideraba un hombre «piadoso» en estos círculos, no se le menciona.

22. Véase p. 340.

23. Los pasajes citados sobre los mongoles recuerdan los que utiliza Abdesalam Faraj, el ideólogo del grupo de los asesinos de Sadat, en su opúsculo *L'impératif occulté (Al Farida al Gha'iba)*, véase nuestro *Prophète et Pharaon, op. cit.*, pp. 210-213. Véase también la referencia al volumen y al número de página (en este caso, *Recueil des* fatwas, vol. V, p. 506), muy poco habitual en este tipo de proclamaciones, que también puede encontrarse en Faraj.

24. No hemos identificado los objetivos de esta voluntad unitaria. Probablemente puede tratarse de una apertura hacia el Irak de Sadam Husein y de sus seguidores, menos clara respecto a Irán a causa del odio antichiíta casi insuperable que forma parte de la educación wahabita de base, y que sólo admite a regañadientes que el chiísmo forma parte del Islam. Contiene largos pasa-

para derrocar a los Saud, colaboradores de la «alianza sionista cruzada». Se dirigía en primer lugar a las fuerzas armadas del reino para que desobedecieran las órdenes, y luego a los consumidores para que boicotearan los productos americanos.

Exaltando el atentado contra el acantonamiento americano de Khobar en junio de 1996 y la «victoria»[25] conseguida en Somalia en octubre de 1993, la Declaración de yihad, después de haber invocado a los «hijos de Arabia» que combatieron en Afganistán, en Bosnia-Herzegovina y en Chechenia, anunciaba que la lucha proseguiría hasta el establecimiento del «Estado islámico» en la Península. Poemas guerreros e invocaciones a Alá concluían unas páginas en las que, junto al énfasis puesto en el anatema, se traslucía la débil credibilidad de la estrategia propuesta.

Con este primer manifiesto, Ben Laden se iniciaba como ideólogo, después de darse a conocer sobre todo como organizador, financiero y luchador. Intentaba fusionar dos corrientes: la disidencia islamista saudí, cuyas epístolas seguían estando encorsetadas por un código de civilidad wahabita, y el llamamiento a la yihad para liberar la «tierra de islam» de la ocupación, siguiendo el modelo de las prédicas de Abdallah Azzam en Peshawar. Radicalizó a la primera, prolongándola con la lucha armada, y volvió al segundo en contra de sus antiguos protectores, Estados Unidos y Arabia, atribuyéndoles los respectivos papeles de la Unión Soviética y del Afganistán comunista en los años ochenta: el invasor impío del dar el islam y el colaborador apóstata. Pero para apoyar este nuevo combate, no disponía en ninguna parte de un apoyo estratégico comparable al que los «voluntarios» de la pasada década habían encontrado en una de las superpotencias y las petromonarquías de la Península. Los pocos *rogue States* que

25. «Habéis caído en desgracia ante Alá y os habéis batido en retirada».

jes en los que se exhorta a los musulmanes a no hacer nada, en la yihad, que pueda perjudicar a la industria petrolera, «gran riqueza islámica y amplio poder económico necesario para el Estado islámico que pronto va a establecerse, por la gracia y con el permiso de Alá».

le apoyaron (el Sudán de Turabi y el Afganistán de los talibán) no contaban con recursos propios y, por tanto, no gozaban de ninguna independencia financiera. Dentro del movimiento islamista mundial, el entusiasmo de los jóvenes urbanos pobres movilizados por los partidos religiosos paquistaníes y algunos otros que gravitaban alrededor de su persona apenas podía traducirse por una infraestructura potente. En cuanto a las contribuciones de simpatizantes con fortuna, no podían ocultar la desafección de la burguesía piadosa en su conjunto ante una corriente que se enfrontaba directamente a Riyad y a Washington, y que amenazaba muchos intereses creados.

La falta de enlaces internacionales de peso y el alejamiento de cualquier movimiento social facilitaron el paso de Ben Laden y de sus acólitos a un activismo del que en realidad ya no se sabía a qué intereses respondía o a cuáles amenazaba. Como su presencia en el Afganistán de los talibán no le proporcionó los medios suficientes para poner en marcha la lucha antisaudí que preconizaba, intentó romper su aislamiento ampliando al mundo entero su ambición «yihadista». En febrero de 1998, creó el Frente Islámico Internacional contra los Judíos y los Cruzados, cuya carta fundadora fue firmada conjuntamente por el dirigente del grupo egipcio Al Yihad, el doctor Ayman al Zawahiri, uno de sus compatriotas de la gama'a islamiyya y algunos responsables de grupúsculos islamistas del subcontinente indio. Este texto breve,[26] que citaba profusamente el Corán y al inevitable Ibn Taimiyya, retomaba las acusaciones contra «la alianza sionista cruzada», y pasaba a un nuevo estadio del enfrentamiento contra

26. Fechado el 23 de febrero de 1998, publicado en árabe en el periódico árabe de Londres *Al Qods al Arabi*, este texto fue traducido al inglés con el título de «World Islamic Front Statement Urging Yihad Againts Jews and Crusaders» en la web http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm. Véase la interpretación que da de él Bernard Lewis, así como una traducción de algunos pasajes, en su artículo «Licence to Kill/Usama bin Ladin's Declaration of Yihad», *Foreign Affairs*, vol. LXXVII, núm. 6, noviembre-diciembre de 1998, pp. 14-19.

ésta emitiendo una fatwa que estipulaba que «todo musulmán que esté en condiciones de hacerlo tiene el deber personal (fard 'any) de matar a los americanos y a sus aliados, civiles y militares, en cualquier país donde sea posible». El 7 de agosto siguiente —octavo aniversario de la llegada de las tropas americanas a Arabia como respuesta al llamamiento del rey Fahd—dos deflagraciones simultáneas destrozaron las embajadas de Estados Unidos en Nairobi (Kenia) y en Dar es-Salaam (Tanzania). La primera causó 213 muertos (doce de los cuales eran americanos) y más de 4.500 heridos, y la segunda once muertos y 85 heridos (pero ninguno americano). Las autoridades de Estados Unidos no tardaron en incriminar a Ben Laden: después de un ataque con misiles de crucero que destrozó una fábrica química en Kartum y unos campos de entrenamiento en Afganistán[27] el 20 de agosto, Ben Laden fue acusado de conspiración y se puso precio a su cabeza: cinco millones de dólares. En algunas entrevistas que concedió a la prensa desde su refugio afgano, dejaba planear la duda sobre su implicación directa en los atentados de África, al mismo tiempo que mostraba su complacencia por el hecho de que se hubieran producido.[28]

27. La destrucción de la fábrica Al Shifa, en el extrarradio de Kartum, se consideró sobre todo como una forma de presión sobre el gobierno sudanés, aunque nunca pudieron probarse las acusaciones de que ésta fabricaba productos químicos peligrosos destinados a Ben Laden. Por otra parte, este último no se hallaba en los campos afganos bombardeados, donde sólo había militantes islamistas paquistaníes que se entrenaban para el combate en la Cachemira india. Las represalias americanas fueron denunciadas en muchos países musulmanes, y acogidas con prudencia por varios aliados tradicionales de Estados Unidos. En Paquistán, se tradujeron por un verdadero culto a Ben Laden, cuyo retrato podía verse en todas las manifestaciones organizadas por los movimientos islamistas sunitas radicales.

28. «Nuestro trabajo consiste en instigar, por la gracia de Alá, como hemos hecho, y algunas personas han respondido a esta instigación» (declaración a *Time*, 23 de diciembre de 1998). En una entrevista realizada el mismo día en *ABC News*, Ben Laden negó cualquier implicación en los atentados, pero declaró que apreciaba a algunos sospechosos.

Las matanzas de Nairobi y de Dar es-Salaam se inscribieron en la misma lógica que las de Luxor en noviembre de 1997 o las. de Argelia en la misma época: alejada de su base social, la corriente islamista extremista recorrió a un terrorismo más o menos apoyado por justificaciones religiosas, la mayoría de cuyas víctimas no tenían nada que ver con el enemigo designado por los «yihadistas».[29] El espectáculo del terror, gracias a la cobertura mediática de que era objeto Ben Laden, era una ocasión de presentarse como el líder de la causa y de intentar recuperar el fervor popular a través de la representación televisada, a falta de un trabajo efectivo de implantación social. Pero se trataba de una apuesta arriesgada que, aunque suscitó algunas manifestaciones momentáneas de simpatía, con el tiempo dio paso a una hostilidad estructural mucho más importante en las clases medias piadosas, que no hizo más que exhortarles a distanciarse de toda la franja radical del islamismo, lo que condujo a un compás de espera político, y a que buscaran otra vía de integración en la sociedad moderna.

29. Así, los muertos de Luxor eran, en su mayoría, turistas suizos; los de Argelia, habitantes de barrios pobres; en cuanto a los dos atentados de África, la gran mayoría de las víctimas no era americana.

9

ENTRE LA ESPADA Y LA PARED: HAMAS, ISRAEL, ARAFAT

La guerra del Golfo de 1991 y la derrota de Irak tuvieron consecuencias directas en el conflicto arabo-israelí, obligando a las elites políticas del Estado hebreo y de la OLP a comprometerse en un proceso de paz que se amplió a la mayor parte de los Estados árabes. Ahora bien, este conflicto se había empezado a impregnar de islamismo, a partir del momento en que la intifada, la sublevación que se inició en diciembre de 1987, incrementó la influencia de los movimientos islamistas, Hamas y, en menor medida, la Yihad Islámica, en detrimento de la hegemonía casi absoluta hasta entonces de la OLP. En el mismo momento en que los grupos radicales iniciaban la escalada de violencia en Argelia y Egipto, estimulados por la llegada de los militantes procedentes de Afganistán en 1992, los islamistas palestinos se vieron ante un importante desafío político: hacer las paces con Israel. Esto, en apariencia, representaba un impedimento para su causa, porque reforzaba el poder de sus rivales de la OLP, que encabezaban una entidad estatal reconocida por la comunidad internacional y que, después de medio siglo de lucha nacional, podrían alcanzar un resultado tangible. Pero las condiciones para la paz, que se produjo en un momento en que la organización de Yaser Arafat se hallaba en una etapa de un importante debilitamiento político y financiero que dificultaba su capacidad de negociación, convertían a la Autoridad palestina que, en un primer momento, tenía su base en Gaza, en una estructura poco viable y muy dependiente de los caprichos políticos de la mayoría en el poder en Israel. Ésta podía transformar los territorios

palestinos autónomos en «bantustanes»,[1] incluso convertir a Arafat en un Pétain, una situación que en definitiva abría unas vastas perspectivas políticas a «la alternativa islamista» preconizada por Hamas.

El movimiento islamista se veía pues obligado a jugar una partida políticamente delicada: disponía de un capital de apoyo social importante entre los jóvenes desheredados así como entre la burguesía mercantil, que debía hacer fructificar políticamente en un clima de desencanto ante la lentitud o el compás de espera del proceso de paz, incluso ante el autoritarismo o la corrupción de los dirigentes de la Autonomía palestina. Al mismo tiempo, tenía que mantener la presión sin dejarse arrastrar por ello por la tendencia al terrorismo de los grupos islamistas radicales, enardecidos, en Egipto o Argelia por el empuje de la yihad. Pero la tentación de la violencia era poderosa ante la represión israelí y la acumulación de vejaciones y humillaciones. Además, encontraba una resonancia nada desdeñable entre la joven generación que había llegado a la edad adulta comprometiéndose a fondo en la intifada de finales de 1987, y que no se contentaba con bellas palabras o con algunas migajas de soberanía mientras seguía viviendo en unas condiciones de vida deplorables. En este juego político con tres jugadores, en el que los islamistas no sólo se oponían a los dirigentes nacionalistas sino que podían acrecentar su poder provocando eficazmente a Israel para que ejerciera la represión y poniendo así de manifiesto la debilidad de la OLP, Hamas supo maniobrar con destreza hasta la entrada en vigor de la Autonomía, en 1994. Mantuvo un elevado nivel de coherencia entre su base popular, los objetivos de las clases medias piadosas que se identificaban con él, y la *intelligentsia* islamista sofisticada—una parte de la cual tenía su base en Estados Unidos—que producía su discurso político. Pero, como

1. Para la exposición de este punto de vista, véase J.-F. Legrain, «Palestine: Les bantoustans d'Allah», en R. Bocco, B. Destremau, J. Hannoyer (eds.), *Palestine, Palestiniens,* Cermoc, Beirut, 1997, pp. 85-101.

muchos otros movimimientos islamistas, intoxicados por la ideología de la yihad armada, cayó luego en la trampa del terrorismo, mientras que la OLP, a pesar de sus reveses, conseguía construir a trancas y barrancas un aparato de Estado, y organizar unas elecciones generales en enero de 1996. Hamas se dividió entonces entre su facción más radical y más activista y sus simpatizantes moderados, deseosos de participar en el juego político recién instaurado, de crear un partido y de volver la página de una violencia autodestructiva. Por todo ello, perdió la capacidad de movilización convergente de diversas capas sociales que, a principios de la década, le habían convertido en el candidato más peligroso del sistema edificado por Yaser Arafat.

La victoria de Estados Unidos, encabezando la coalición antiiraquí de 1990-1991, cambió radicalmente las tornas en el conflicto israelo-palestino. En un mundo en el que la Unión Soviética había dejado de existir, la superpotencia única y victoriosa podía imponer a los dos adversarios la firma de una paz favorable a sus intereses. En efecto, Israel, hacia cuyo territorio se dispararon algunos misiles Scud desde Irak, tuvo que permitir que Washington se encargara de su defensa para evitar que los Estados árabes que formaban parte de la coalición no se vieran sometidos a demasiadas presiones por parte de su opinión pública si se producía un ataque «sionista» contra el «hermano» Irak. El Estado hebreo vio, pues, considerablemente reducido su margen de maniobra ante un gobierno americano dirigido por los republicanos, tradicionalmente menos sensibles a los puntos de vista del electorado judío que los demócratas. Además, el presidente George Bush se había pasado al ámbito de la política después de una carrera en la industria del petróleo que le hacía accesible a los razonamientos políticos de los capitales de las petromonarquías de Oriente Medio, interesadas en reequilibrar la política regional de Estados Unidos a su favor. Esta debilidad coyuntural de Israel se producía al mismo tiempo que la de la OLP, después del desastroso apoyo de Arafat a Sadam Husein. La central palestina se vio privada, como represalia, de la parte más sustanciosa de las ayu-

das de la península Arábida, que constituían la fuente de su presupuesto y que luego redistribuía en los territorios ocupados. El cese de la financiación la obligó a cerrar numerosas instituciones que dependían de ella.[2] Esto le hizo perder muchos apoyos y enlaces, y también la debilitó frente a Hamas, cuya mayor prudencia en la guerra del Golfo le fue recompensada, por el contrario, con una generosa ayuda en petrodólares.

El gobierno israelí y los dirigentes de la OLP apenas tenían, pues, escapatoria ante el proceso de paz, que adquirió forma con la conferencia de Madrid celebrada en diciembre de 1991. En este estadio, la organización palestina sólo estuvo representada de forma indirecta, a través de la delegación de personalidades de los territorios en el seno de la delegación jordana, algunas de las cuales manifestaron más tarde la independencia de sus posiciones. A la OLP no le bastó con modificar estas reglas, que la desprestigiaron y la hicieron más frágil todavía ante las críticas de la oposición islamista y marxista que consideraba sus compromisos como una capitulación. Hamas, a pesar de que fue prohibido por las autoridades israelíes,[3] consiguió capitalizar, alrededor de las listas profesionales presentadas por sus simpatizantes, la desconfianza respecto a una negociación de paz que parecía demasiado desfavorable para los intereses palestinos. En enero de 1992, la OLP se vio obligada a aglutinar a sus oponentes laicos del FPLP y del FDLP[4] para evitar, en el límite, que la lis-

2. Según fuentes israelíes, citadas por Elie Rekhess, *MECS 1993*, p. 216, los «fondos para la firmeza» (*amwal al-sumud*) entregados por la OLP a los territorios pasaron de 350 millones de dólares al año durante la intifada a 120 millones después de la invasión de Kuwait de 1990 a cuarenta millones en 1993. Las crónicas de Meir Kitvak y Elie Rekhess, publicadas en *MECS*, referidas a los años de los que se habla en estas páginas, proporcionan una perspectiva que ha sido muy útil para el autor.

3. Hamas fue prohibido y sus militantes fueron perseguidos en diciembre de 1990. La pertenencia al movimiento podía pagarse con la cárcel. Véase p. 256.

4. Respectivamente, Frente Popular y Frente Democrático para la Liberación de Palestina, ambos de obediencia marxista.

ta islamista resultara vencedora en el sindicato de ingenieros de Gaza. En marzo, ésta obtuvo una victoria indiscutible en la cámara de comercio de Ramallah que, sin embargo, era una ciudad secularizada en la que vivían numerosos cristianos, con lo que se puso de manifiesto que Hamas disponía de un apoyo real entre las clases medias. En mayo, en la cámara de comercio de Napluse, la OLP sólo evitó la derrota (obteniendo apenas un 3 por 100 más de votos que el 45 por 100 de la lista islamista) multiplicando las declaraciones de piedad.

Fortalecido por una victoria electoral,[5] que ponía de manifiesto su implantación entre la burguesía piadosa, Hamas no olvidó sin embargo proporcionar una salida a la juventud pobre radicalizada, conservando el control de la calle frente a la OLP. Los «halcones» de ésta, sufrían los ataques de su adversario islamista, las Brigadas Ezzedin al Qasam,[6] que hostigaban también con fuerza a los israelíes. En 1992, aunque se produjo un claro decli-

5. Al igual que en Egipto, las elecciones profesionales, que se consideraban unas elecciones libres, en Palestina servían para comprobar la influencia islamista, en particular entre la clase media; lo mismo ocurría en las elecciones estudiantiles, que eran un buen indicador de la fuerza del movimiento en los campus.

6. Sobre la creación y la identidad exacta de las Brigadas, la propia web del movimiento Hamas ofrece dos versiones contradictorias. Según el *Glory Record*, que censó (en otoño de 1989, en el momento de la consulta) los 85 primeros atentados cometidos por sus militantes (entre el 3 de abril de 1988 y el 19 de octubre de 1994), la primera mención de las Brigadas apareció el 17 de febrero de 1989 (un grupo que formaba parte de ellas secuestró a un sargento israelí, «le exterminó y lo tiró»). En cambio, la biografía de Yahia Ayashe, llamado «el ingeniero» o «el artificero del Hamas» (asesinado en enero de 1996, probablemente por los servicios especiales israelíes que habían intervenido su teléfono celular), imputa a este «mártir» la creación de las Brigadas «a finales de 1991». La «presentación general» del movimiento sigue los mismos pasos. Desde el inicio de sus actividades, las Brigadas gozaron de una amplia libertad de acción en relación con los dirigentes del movimiento. Esto pone de manifiesto la autonomía de la base popular y de los jóvenes respecto a los cálculos políticos de la dirección y a los intereses de las clases medias piadosas. Véase http://www.palestine-info.org.

ve de la intifada como movimiento de desobediencia y de revuelta de masas, aumentaron sin embargo los asesinatos de militares y civiles, que Hamas reivindicó en su mayor parte. El 13 de diciembre, el quinto aniversario de la fundación del partido islamista, un suboficial israelí fue secuestrado en Lod (en el territorio del propio Estado de Israel) por las Brigadas Al Qasam, que pidieron la liberación del guía espiritual del partido, el jeque Ahmad Yasin. Dos días más tarde, el cadáver del rehén, atado y apuñalado, fue encontrado en una carretera de Cisjordania. Este impresionante acto simbólico—que recordaba los primeros ataques mortales contra soldados del Estado hebreo perpetrados por la Yihad Islámica—[7]puso de manifiesto que Hamas no temía a Israel, que no se sentía implicado en un proceso de negociación que parecía atascado, y que se hallaba en primera línea de la violencia armada, lo que reforzó su base de apoyo entre los activistas más radicales. El asesinato provocó también una gran desazón en la OLP, que lo denunció, lo que la apartó de aquellos mismos activistas. El gobierno laboralista presidido por Yizhak Rabin, que había llegado al poder en junio de aquel año, tomó una medida simbólica igualmente importante para calmar los ánimos enfurecidos de la población israelí. Cuatrocientos dieciocho dirigentes y activistas de Hamas fueron detenidos y deportados a Marj al Zohur, un pueblo de las montañas del sur del Líbano en el que, a pesar de su poético nombre, que significa «pasto florido», los inviernos eran muy rigurosos.

A esta acción le siguieron unas violentas revueltas en los territorios ocupados, que convirtieron a los islamistas deportados en los héroes de toda la juventud, al margen de sus simpatizantes habituales, mientras la prensa de todo el mundo iba a ver a los proscritos junto a la nieve. Las cámaras de televisión, en vez de terroristas patibularios, filmaron a universitarios, estudiantes y maestros, médicos e ingenieros, así como a imanes, algunos de los cuales expresaban en un perfecto inglés las posiciones políti-

7. Véanse pp. 188-191.

cas de Hamas, su hostilidad hacia Israel y su desconfianza respecto a la OLP. Al convertir en el punto de mira a la *intelligentsia* islamista, el gobierno israelí había pretendido desorganizar el movimiento privándole de sus dirigentes. Pero éstos transformaron su exilio en una eficaz operación de relaciones públicas, que brindó a su corriente la aureola de la persecución y le confirió la palma de la resistencia más auténtica frente a la represión del Estado hebreo. El embarazo de este último llegó a su punto álgido cuando el Consejo de Seguridad de la ONU exigió la repatriación inmediata e incondicional de los detenidos.[8] Mientras las negociaciones se prolongaban, los deportados organizaron cursos y conferencias en su lugar de destierro, dando a la operación el nombre de «Universidad Ibn Taimiyya» en referencia al célebre pensador medieval en el que se inspira ampliamente el movimiento islamista sunita.

La OLP se vio obligada a suspender la participación de la delegación palestina en las negociaciones de paz. Se convirtió así en el rehén de una operación en la que no podía hacer valer su influencia, mientras que el enfrentamiento directo entre Israel y Hamas minaba su autoridad y hacía disminuir su categoría. Pero, al mismo tiempo, dependía de una manera vital de un avance significativo en el proceso de paz, a fin de vencer las reticencias de una población palestina cada vez más desencantada y sensible a las sirenas islamistas. Por esta razón, el mismo mes en que los deportados eran expulsados al Líbano, se llevaron a cabo contactos secretos y directos entre representantes de Yaser Arafat y emisarios del gobierno israelí, que condujeron a la Declaración de Principios, llamada «de Oslo», firmada en Washington el 13 de septiembre de 1993. La declaración, que preveía que Gaza y Jericó fueran los primeros territorios palestinos que pasaran a depender de la autoridad de la OLP, fue un motivo de satisfacción para ambos miembros: Israel se desembarazaba del abceso de fijación de Gaza, donde el coste del mantenimiento del orden

8. Véase la resolución 799, diciembre de 1992.

era demasiado elevado, y la central palestina podía anunciar a su población un primer resultado tangible, como preludio a la creación de un Estado independiente. Esperaba que este éxito simbólico tuviera un efecto de arrastre que le permitiera retomar una iniciativa política obstaculizada por el éxito de Hamas.

La firma de la Declaración de Principios supuso efectivamente una renovación de popularidad de la OLP en los territorios, que a corto plazo se tradujo en la tan esperada retirada del ejército israelí y el final de la ocupación directa, por lo menos de una parte de éstos. Pero también facilitó la apertura de un frente anti Arafat en el que se aglutinaron, alrededor de Hamas, las diversas facciones de la oposición de izquierda: cinco días después de la firma, sus militantes se reunieron para abuchear al rais en un gran mitin en Gaza. En noviembre y diciembre, las elecciones estudiantiles de Bir-Zeit, donde el nivel de politización era elevado, se saldaron con una derrota indiscutible de las listas de la OLP frente a la coalición de sus adversarios.

Con la perspectiva de la autonomía, Hamas se vio enfrentada con un dilema político muy concreto, entre sus posiciones de principio maximalistas favorables a la liberación del conjunto de Palestina, «del río [el Jordán] al mar», donde se instauraría el «Estado islámico», y las aspiraciones cotidianas de la población. Ésta quería librarse cuanto antes de la ocupación, era favorable a los acuerdos que lo permitían, pero estaba descontenta con las condiciones draconianas que imponía Israel. La organización islamista debía, pues, utilizar a fondo la violencia para presionar a la OLP y al Estado hebreo—una estrategia que había dado buenos resultados en los años precedentes—sin comprometer totalmente con sus provocaciones la retirada israelí, para que la exasperación popular no se volviera contra ella. Este dilema reflejaba también los objetivos contradictorios de los componentes sociales que le prestaban su apoyo, cuya cohesión iba a ser puesta a prueba por la Autonomía. La juventud urbana pobre, entre la que se reclutaba a los componentes de las Brigadas al Qasam, que gozaban de una amplia autonomía, estaba de acuerdo con

las consignas maximalistas y la violencia, justificadas por los dirigentes del exterior, que tenían su principal base en Amán, y que viajaban regularmente a Teherán. En cambio, las clases medias piadosas querían participar, aunque sólo fuera desde la oposición, en la instauración de un poder político nuevo que controlara los recursos económicos indispensables para sus actividades,[9] en este caso, la ayuda extranjera. Sus expectativas se vieron reflejadas en diversas declaraciones del jeque Yasin y de dirigentes surgidos de este medio, que no excluyeron la creación de un partido islamista legal bajo el régimen de la Autonomía palestina y la participación en las elecciones que iban a celebrarse después de su instauración. En 1994, Hamas parecía capaz de conciliar las aspiraciones contradictorias de su base y de seguir debilitando a la OLP, que el 12 de julio iba a convertirse en el Gobierno de la Autonomía. La organización islamista se convirtió, así, en la principal beneficiaria política de la matanza de Hebrón, en la que un colono procedente de la vecina implantación judía de Kiryat Arba, miembro de un movimiento de extrema derecha, el 25 de febrero mató con una ametralladora a más de treinta musulmanes palestinos que estaban rezando en la mezquita edificada sobre la tumba de los Patriarcas. Los disturbios que siguieron a la matanza y que se saldaron con varias decenas de víctimas suplementarias, todavía hicieron más frágil la posición de la OLP, acusada de negociar con un adversario de cuyas filas procedía el autor de las muertes. Hamas obtuvo por el contrario un cheque en blanco popular para vengar a las víctimas: en abril, unos atentados suicidas perpetrados por sus militantes en territorio israelí provocaron a su vez más de diez muertos y decenas de heridos judíos, lo que condujo, como represalia, al cierre de los territorios y a unas redadas masivas en los medios islamistas. En ese desas-

9. Sobre la relación entre los empresarios palestinos y el poder político, véase Cédric Balas, «Les hommes d'affaires palestiniens dans un contexte politique en mutation», *Maghreb-Mashrek*, núm. 161, julio-septiembre de 1998, pp. 51-59.

troso contexto, el 4 de mayo se firmaron en El Cairo los acuerdos de la Declaración de Principios israelo-palestina, que reglamentaba la transferencia de soberanía, la delimitación de los territorios evacuados, la amplitud de las fuerzas de seguridad palestinas, etc. A partir de julio, con la instauración de la Autonomía, éstas tuvieron que asumir, en lugar del ejército israelí, la represión de Hamas,[10] una posición incómoda para Arafat y su entorno de la «gente de Túnez»[11] que había llegado con él a la tierra de Palestina, que algunos no habían pisado nunca. El partido islamista prosiguió sus acciones, en particular en octubre, asesinando a israelíes en Jerusalén, secuestrando a otro soldado, al que mataron cuando el escondite donde se hallaba fue tomado por asalto, y haciendo estallar un autobús de Tel-Aviv en un atentado suicida que causó más de veinte muertos. A principios de noviembre, el asesinato en Gaza, como represalia, del jefe militar de la Yihad Islámica—imputado a los servicios israelíes—se convirtió en la ocasión para que Arafat fuera abucheado por la muchedumbre palestina que se había reunido para los funerales, un acontecimiento que hasta entonces era inimaginable. El 18 de noviembre, el proceso llegó a su punto álgido cuando, por primera vez, la policía recién creada de la Autoridad palestina abrió fuego contra unos manifestantes de Hamas a la salida de la Gran Mezquita de Gaza, y mató a dieciséis personas. La posición moral

10. El partido islamista tradujo en estos términos la función de las fuerzas de seguridad palestinas: «La Autoridad, apoyada por treinta mil hombres armados que forman una fuerza policial con diversas apelaciones, debe aplicar las obligaciones previstas por los acuerdos. La primera de ellas es hacer frente a las operaciones de resistencia y reprimir los movimientos de resistencia [...]». Véase http://www. palestine-info., *op. cit.*

11. La expresión «la gente de Túnez»—que se refería a los dirigentes de la OLP que llegaron a Gaza procedentes de la capital tunecina donde habían establecido su cuartel general desde su expulsión del Líbano en 1983 (véase p. 246)—la utilizaban los habitantes de los territorios que con ello ponían de manifiesto su ignorancia respecto a la situación local, en particular su no participación en la intifada. Sobre esta cuestión véase Laetitia Bucaille, *Gaza. La violence de la paix*, *op. cit.*

de Arafat se hallaba en su estadio más bajo; ni siquiera contaron los efectos secundarios de las numerosas medidas antiterroristas tomadas por Israel: multiplicación de los cordones policiales, controles y prohibiciones de circular en Cisjordania y en las fronteras de Gaza que hacían la vida imposible al palestino de a pie. Los acuerdos de autonomía no se tradujeron por ninguna mejora de la vida cotidiana, después de la primera sensación de alivio por haberse desembarazado de la presencia del ocupante. En este contexto, Hamas fue el que resultó más beneficiado de esta situación.

Mil novecientos noventa y cinco marcó el final de este proceso acumulativo de la radicalización del movimiento islamista, el mismo año en que empezó a producirse un fenómeno semejante en Egipto y en Argelia. Durante los primeros meses prosiguió la violencia, con los atentados suicidas en Israel. Pero la violencia sólo era un instrumento de fuerza cuando podía servir para negociar en mejores condiciones, para obligar al Estado hebreo a hacer concesiones en un momento en que multiplicaba los obstáculos para impedir llegar a un acuerdo.[12] Ésta era la única esperanza que tenía la población palestina para apoyar el uso de la fuerza, a pesar del precio que había que pagar por ella en lo inmediato a causa de las medidas de retorsión israelíes, que se manifestaban con el cierre de los territorios y un descenso dramático del nivel de vida. Pero, en 1995, el terrorismo de Hamas, al igual que el del GIA argelino o el de la gama'a islamiyya egipcia estaban llegando a su límite: el adversario (el poder de Jerusalén, de Argel o de El Cairo) no cedió, con lo que aumentó el sufrimiento de la población. Además, en Gaza, la Autoridad palestina mejoró su capacidad de represión: varios miles de dirigentes y militantes islamistas fueron detenidos, las redes desmanteladas,

12. Sobre los obstáculos para la aplicación de los acuerdos y las acusaciones mutuas entre israelíes y palestinos, véase el informe realizado por Agnès Levallois, «Points de vue israélien et palestinien sur les violations des accords d'Oslo», *Maghreb-Mashrek*, núm. 156, abril-junio de 1997, p. 93 y ss.

se controlaron las fuentes de financiación externas y las mezquitas se pusieron bajo vigilancia. Por último, las fuerzas de seguridad de la Autonomía,[13] el principal empleador local, reclutaban a sus tropas entre la juventud urbana pobre que había participado en la intifada, y que pertenecían al mismo medio que la base radical de Hamas, con lo que la vigilancia y la prevención resultaban más fáciles. Este conjunto de factores—a los que hay añadir la crisis terminal que afectó a la Yihad Islámica con el asesinato de su jefe perpetrado por el Mosad[14]—contribuyó a disociar a los radicales procedentes de los medios populares de las clases medias piadosas moderadas. Como ocurrió al final de la intifada, éstas, agotadas económicamente,[15] deseaban que concluyeran de alguna forma las negociaciones de paz, y temían que el debilitamiento interno de Arafat no desembocara en definitiva en un resultado negativo para el conjunto de los palestinos. Algunos dirigentes «moderados» de Hamas se retiraron, y éste inició negociaciones con la Autoridad en otoño de 1995 con el objetivo de encontrar un *modus vivendi* en la perspectiva de la preparación de las elecciones generales de principios de 1996. La falta de acuerdo condujo finalmente a los dirigentes del movimiento en el extranjero a preconizar la abstención, lo que dejaba las manos

13. Véase L. Bucaille, así como J. Grange, «Les forces de sécurité palestiniennes: Contraintes d'Oslo et quête de légitimité nationale», *Maghreb-Mashrek*, núm. 161, julio-septiembre de 1998, pp. 18-28.

14. Asesinado en Malta el 26 de octubre a su regreso de Libia, Fathi Shqaqi era cuestionado dentro del movimiento. Su sucesor, un universitario procedente de Florida, no consiguió mantener el movimiento como un componente significativo del islamismo palestino. Véase Rif'at Sid Ahmed, *Rihlat al dam...*, *op. cit.*, sobre la vida y la obra de F. Shqaqi.

15. El cierre de los territorios después de los atentados suicidas de 1996 sumieron en el paro a alrededor del 45 por 100 de la población activa de la Franja de Gaza, y al 30 por 100 de la de Cisjordania. La falta de ingresos fue estimada en uno o dos millones de dólares al día por los palestinos. Véase Anat Kurtz (con la colaboración de Nahman Tal), *Hamas: Radical Islam in a National Struggle*, JCSS, Universidad de Tel-Aviv, Memoria, núm. 48, julio de 1997 (http://www.tau.ac.il/jccs/memo 48.html, cap. 3, p. 9).

libres a Arafat para que diseñara a su manera el paisaje político institucional.

En este contexto, el primer ministro israelí Rabin fue asesinado por un terrorista judío procedente del medio religioso, el 4 de noviembre. La campaña electoral que se inició para elegir a su sucesor situó de nuevo a los islamistas palestinos en el punto álgido del problema político. La muerte del «artificiero» de Hamas, Yahya Ayache,[16] fue seguida, como represalia, por unos espectaculares atentados suicidas que se saldaron con sesenta y tres víctimas en Israel. En consecuencia, el electorado israelí eligió a Netanyahu el 29 de mayo de 1996.[17] El jefe del Likud tenía un discurso firme y, a los ojos de Hamas, su política de obstrucción del proceso de paz favorecía los objetivos de los islamistas al mismo tiempo que dificultaba en gran manera la tarea de la Autoridad palestina. Pero esta estrategia de provocación se volvió en contra de sus propios autores: los nuevos atentados que tuvieron lugar en marzo, julio y sobre todo en septiembre de 1997, que causaron diecisiete muertos en Jerusalén,[18] lo único que consiguieron fue provocar un endurecimiento sin concesiones de las autoridades israelíes.

El cierre de los territorios, de acuerdo con una táctica muy experimentada condujo a su asfixia económica, mientras que el gobierno Netanyahu relanzaba el proceso de colonización judía y congelaba la retirada gradual de Cisjordania. La finalidad política del terrorismo resultaba cada vez más incierta, incluso nega-

16. Véase nota 6.

17. La operación «Uvas de la ira» contra el Hezbolá libanés, entre el 15 y el 27 de abril de 1996, marcado por la matanza de civiles libaneses en Cana a causa de un bombardeo israelí, contribuyó también a la caída de Shimon Peres. Sobre las repercusiones de la matanza en Egipto, véase p. 465 y nota 34.

18. Como represalia, los agentes israelíes intentaron asesinar en Amán, el 25 de septiembre, al jefe del gabinete político de Hamas, Khaled Mish'al. Fueron detenidos por las fuerzas de seguridad jordanas y liberados a cambio de la puesta en libertad del guía espiritual del partido islamista, el jeque Ahmad Yasin.

tiva, para una población palestina agotada y desmovilizada, sobre la que el gobierno de la Autonomía, a pesar del descontento y de las críticas que cuestionaban su autoritarismo, su incompetencia, y la corrupción de algunos de sus miembros, consiguió asentar su autoridad, a falta de una alternativa realista. El Consejo Legislativo (el Parlamento elegido en enero de 1996) fue el primer estamento a través del cual entraron a formar parte del ámbito político una capa de notables locales y de miembros de las clases medias, vinculadas en su mayoría a la OLP pero también al movimiento religioso en un sentido amplio. Parecían más interesados por los retos pragmáticos que por las proclamaciones ideológicas, y deseosos de conectar con los «palestinos corrientes»,[19] que apenas esperan nada de los tiempos mesiánicos que les prometía la yihad. El propio Hamas, temiendo una división que podía ser mortal de las filas palestinas «considera que los sionistas han conseguido evitar el enfrentamiento con el movimiento y su programa de yihad ocultándose tras la Autoridad de la Autonomía palestina. Pero también es consciente de que, si se enfrentara militarmente con ésta, alcanzaría uno de los principales objetivos de los sionistas».[20] Incapaz de encontrar una solución a este dilema, el movimiento islamista palestino, en el último año del siglo, dejó de ser una alternativa viable y peligrosa para el poder de la OLP.

19. Véase el análisis y la interpretación detallada de las elecciones de enero de 1996 en J.-F. Legrain, *Les Palestiniens du quotidien*, Cermoc, Beirut, 1999.

20. Véase «Hamas's Position towards the Self-Rule Authority», en http://www.palestine-info, *op. cit.*

10

LA OPOSICIÓN ISLAMISTA DE SU MAJESTAD HACHEMITA: LOS HERMANOS MUSULMANES EN JORDANIA

El primero de enero de 1991, después de que el ejército de Sadam Husein hubiera invadido Kuwait cinco meses antes, y de que las tropas de la coalición internacional permanecieran estacionarias en Arabia Saudí, la «tierra de los dos Santos Lugares», dispuestas a lanzar la operación «Tormenta del desierto», el rey Husein de Jordania, interlocutor privilegiado de Occidente en Oriente Medio, nombró a un nuevo gabinete ministerial, con siete miembros (sobre veintiuno) pertenecientes al movimiento islamista. Esta cooptación al más alto nivel del poder reflejaba el peso que éste había adquirido en el Parlamento elegido en 1989, donde contaba con treinta y cuatro escaños (sobre ochenta). En este pequeño país de tres millones y medio de habitantes, de los que más de la mitad son de origen palestino, el régimen tenía una necesidad apremiante de los Hermanos Musulmanes y de sus aliados para contener a una opinión pública muy hostil a la intervención internacional contra Irak. El furor popular podía derrapar y poner en su punto de mira a una monarquía estructuralmente frágil.

Los Hermanos Musulmanes jordanos y palestinos habían compartido una larga historia común, más estrecha aún durante las dos décadas (1948-1967) en que Cisjordania formaba parte del reino hachemita. Los Hermanos, desde su creación en 1946—el mismo año que la del reino—se habían erigido en «defensores del trono»,[1] del que reforzaban su legitimidad religiosa,

1. La expresión (que rinde homenaje al *Fellah marocain défenseur du trône,*

beneficiándose a cambio del favor real, en una época en que se les perseguía en los demás Estados árabes en los que triunfaba el nacionalismo. Al intervenir prudentemente en el ámbito político durante las primeras décadas de su existencia,[2] pudieron entramar a nivel religioso el tejido social a través de una red de

2. Los Hermanos participaron en las elecciones parlamentarias y obtuvieron algunos escaños. Opuestos al poder cuando éste dependía excesivamente de la alianza inglesa y más tarde americana, y a veces reprimidos (moderadamente) por estas razones, le aportaron una ayuda importante contra la oposición naserista y de izquierda, y recibieron por ello algunas muestras de agradecimiento. Sobre Cisjordania, puede verse un análisis detallado de este período en Amnon Cohen, *Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967*, Ithaca Press, Londres, 1982.

de Rémy Leveau, Presses de Sciences Po, París, 1985 [2ª edición]), la utiliza en este contexto P.-W. Glasman, «Le mouvement des Frères musulmans», que actualmente es la monografía más detallada en lengua occidental, en R. Bocco (ed.), *Le royaume hachémite de Jordanie, 1946-1996*, Khartala, París, 2000 (pendiente de publicación). Agradezco a su autor el haberme permitido consultar su trabajo antes de su publicación. También puede verse una obra muy documentada y precisa en lengua árabe: *Jama'at al ikhwan al muslimin fi-l urdun* (La asociación de los Hermanos Musulmanes en Jordania) *1946-1996*, Dar Sindbad, Amán, 1997, de Ibrahim al-Gharaibeh (periodista perteneciente a los Hermanos), completada por una obra colectiva (deudora en gran parte de esta última) disponible en lengua inglesa, *Islamic Movements in Jordan*, Hani Hurani (ed.), Dar Sindbad, Amán, 1997. Asimismo, puede verse un buen análisis reciente de Shmuel Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan*, The Moshe Dayan Center, col. Data and Analysis, Tel Aviv University, 1998. Los Hermanos Musulmanes jordanos han sido objeto de una literatura favorable procedente de universidades anglosajonas que veían en ellos la resolución de la ecuación islamista (moderados) demócratas, y llevaban a cabo una acción militante en todo el mundo musulmán a favor de la participación de esta corriente en el poder. Véase Glenn E. Robinson, «Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan», *The Middle East Journal*, vol. 51/3, verano de 1997, pp. 373-387, y Lawrence Tal, «Dealing with Radical Islam: The Case of Jordan», *Survival*, vol. 37/3, otoño de 1995, pp. 139-156, en particular p. 152: «Cooptar a islamistas moderados y hacer que se interesen por el mantenimiento de un orden estable y democrático es una opción mejor que la represión» (dos artículos que, por otra parte, están muy bien documentados).

mezquitas y de asociaciones caritativas. Constituían el medio de acción privilegiada de los notables locales ,[3] mientras que el poder estaba en manos de una dinastía alógena, los hachemitas, procedentes de Arabia, de donde esta familia había sido expulsada por los Al Saud en 1925. En la orilla occidental del Jordán, conquistada por Israel en junio de 1967, los Hermanos Musulmanes habían persistido en esta actitud estrictamente piedosa durante otros veinte años, hasta el desencadenamiento de la intifada y la creación de Hamas, en diciembre de 1987.[4] En la orilla oriental, habían proporcionado al rey Husein, amenazado en varias ocasiones por las intrigas nacionalistas árabes y la agitación de los refugiados palestinos, el apoyo insustituible de sus redes en el mundo urbano. A excepción de Abdallah Azzam y de algunas decenas de sus discípulos, los Hermanos jordanos, entre 1967 y 1970, no se implicaron en la lucha contra Israel, debido a la hostilidad que sentían por los «laicos» de la OLP.[5] En septiembre de 1970, recogieron los frutos de su leal apoyo al monarca en el sangriento conflicto que le enfrentó a la central palestina. Durante los años setenta y ochenta, acogieron y entrenaron a sus hermanos sirios, involucrados en un sangriento enfrentamiento con el régimen de Hafez al-Asd.[6] A título individual, a algunos de sus militantes y simpatizantes se les confirieron responsabilidades en la alta administración, y utilizaron estas funciones para reclutar a su vez a directivos y funcionarios que pertenecían a la cofradía. En 1984, en ocasión de una elección parcial al Parlamento, que no se había renovado desde 1976, los Hermanos presentaron a sus candidatos y consiguieron hacerse con tres escaños sobre ocho; otro escaño recayó en un «islamista independiente». Esta victoria y esta «politización» más explícita se produjeron en el momento en que el movimiento se hallaba en una fase de expansión en todo el mundo.[7] En el ámbito local, esta repercusión electoral tuvo lugar durante un período de tensión con palacio que, en ocasión de un acercamiento con Siria, había detenido a los Hermanos sirios refugiados en Jordania y los había entregado a Damasco, mientras se «purgaba» a los islamistas demasiado visibles de las administraciones donde se temía que habían adquirido una influencia excesiva.

En abril de 1989, en el sur del país, en Ma'an estallaron unas sublevaciones provocadas por el alza de los precios como consecuencia de un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional. Como ocurrió en Argel en octubre de 1988, los manifestantes saquearon los símbolos del Estado y, también como en Argelia, el movimiento islamista se ofreció como intermediario para facilitar el restablecimiento del orden y la satisfacción de algunas reivindicaciones. En ambos países fue recompensado con la posibilidad de participar en un escrutinio abierto y relativamente libre: el FIS, en un Estado gobernado por el ejército y poco preparado para las operaciones electorales, obtuvo una gran victoria en las elecciones municipales de junio de 1990. Los Hermanos jordanos, en un país en que la monarquía tenía una gran experiencia en los juegos políticos,[8] consiguieron veintidós esca-

3. Sobre la presencia de familias de notables urbanos en las instancias dirigentes de los Hermanos jordanos, véase Philippe Droz-Vincent, *Les notables urbains au Levant. Cas de la Syrie et de la Jordanie*, Institut d'Études Politiques de Paris, 1999, pp. 35-39. 4. Véase p. 188.

5. Sobre el episodio de la vida de Abdallah Azzam entre 1967 y 1970, véase, además de su biografía (http://www.azzam.com), Gharaibeh, *op. cit.*, pp. 77-79 (y una entrevista con el autor, Amán, octubre de 1998).

6. Véase Shmuel Bar, *op. cit.*, pp. 36-39. En octubre de 1998, el responsable general (*muraqib 'am*) de los Hermanos sirios, Ali al Bayanuni, seguía estando en Amán, desde donde difundía un boletín titulado *Akhbar wa Ara'* (Noticias y Opiniones), a base de recortes de prensa árabe, precedidos de un pequeño editorial. Nos habló de sus convicciones democráticas (siguiendo el ejemplo de las «palomas» de Jordania) y de su deseo de encontrar un *modus vivendi* con el régimen sirio para que los Hermanos pudieran llevar a cabo pacíficamente sus actividades en este país. Entrevista con el autor, Amán, octubre de 1998.

7. Véase segunda parte.

8. Los testimonios recogidos por Glasman, *op. cit.*, demuestran que la monarquía y los Hermanos se pusieron de acuerdo de antemano sobre la ampli-

ños, a los que se añadían los de doce islamistas «independientes». Con más del 40 por 100 de los ochenta escaños, los islamistas formaban el primer grupo de la Asamblea, pero no podían controlar el gobierno.

La decisión de participar en las elecciones fue el desenlace de los debates internos de los Hermanos entre los «moderados», procedentes en su mayoría de las clases medias piadosas del este del Jordán, y los «radicales», que disponían de una importante base de apoyo sobre todo entre los refugiados más recientes y los jóvenes del campo. Los primeros eran favorables a la participación, y durante la década de los noventa se produjo una evolución en sus filas que les convirtió en ardientes partidarios de la democracia. Los segundos, que eran hostiles a un concepto que asimilaban con la impiedad (*kufr*), así como a las elecciones, exigieron sin embargo su cupo de candidatos cuando el majliss al shura (consejo consultivo) tomó la decisión de participar en estas últimas. Contaban en sus filas con numerosos predicadores, que convirtieron la tribuna electoral en un púlpito de predicación.

Su programa sociopolítico no comportaba ninguna medida que pudiera conmocionar la jerarquía establecida y se caracterizaba, en primer lugar, por la voluntad de conciliar a todo el aparato legislativo con la sharia'a, así como reforzar la enseñanza religiosa, una fuente de empleos para numerosos militantes y de influencia sobre la generación joven. Como en otros lugares, el discurso ideológico islamista tenía como primera función—al margen de los llamamientos a la «moralización» de un poder excesivamente corrupto porque no era lo bastante piadoso, y del lejano ideal de la instauración del verdadero Estado islámico—la movilización conjunta de los grupos sociales con objetivos divergentes. En Jordania, este discurso se apoyaba en un eficiente sis-

tud de la victoria de estos últimos, gracias a las disposiciones electorales *ad hoc*. En las siguientes elecciones, en 1993, un cambio tardío de la forma de escrutinio redujo el número de sus diputados.

tema «paternalista» de control social de las capas más desheredadas de la sociedad, a través de una red muy densa de asociaciones caritativas vinculadas a las mezquitas: hospitales, dispensarios y centros de educación, desde la guardería hasta la universidad. En un país en el que la cobertura médica era muy limitada y los servicios públicos muy deficientes, los Hermanos y sus simpatizantes se convirtieron en uno de los principales emprendedores sociales, junto a las asociaciones patrocinadas por la reina.[9] Pero también se dirigían a las clases medias solventes a las que ofrecían servicios de pago, con lo que construyeron imperios financieros controlados por las diversas facciones del movimiento, entre las que los debates de carácter doctrinal y religioso se solapaban con la lucha por los diversos segmentos del mercado.[10]

9. Sobre estos aspectos, W. Hammad, «Islamists and Charitable Work», y H. Dabbas, «Islamic Organizations and Societies in Jordan», en H. Hurani (ed.), *op. cit.*, pp. 169-263.

10. Véase I. al-Gharaibeh, «Mu'adalat fi-l haraka al islamiyya al urduniyya» (Las relaciones de fuerzas en el movimiento islamista jordano), *Al Hayat*, 5 de julio de 1997, y entrevista con el autor, Amán, octubre de 1998, distingue dos «grupos de intereses» que compiten entre ellos en el seno de los Hermanos. El primero, llamado de «la asociación del centro islámico», controla el hospital islámico de Amán (privado y de calidad), las escuelas primarias y secundarias *Al Arqam* (sin ninguna relación, aparte del nombre, con el grupo malayo), y unas inversiones por un valor de por lo menos cien millones de dinares jordanos». Constituye la base de apoyo de los «halcones» del movimiento (véase más adelante), que lo dirigieron de 1970 a 1980, según el autor. En octubre de 1998 fuimos recibidos en unos locales pertenecientes a estas escuelas por Mohamed Abu Fares (véase más adelante), uno de los representantes más elocuentes de esta corriente (después de que la persona que nos dio la cita comprobara que no éramos judíos). El segundo grupo de intereses, llamado de «la universidad islámica» tiene como símbolo más visible la Universidad Privada de Zarqa, fundada en 1994 y presidida por Ishaq Farhan (véase más adelante), actual (1999) presidente del Partido de Acción Islámica (véase más adelante), y uno de los principales representantes de la tendencia de las «palomas» de los Hermanos, que controló el movimiento en los años noventa. Es una persona muy cálida, que nos recibió en el mismo período en estos locales, cuyo lujo resultaba sorprendente para el que estaba acostumbrado a los campus de Oriente Me-

Por todas estas razones, al régimen, que les había abierto las puertas del Parlamento, le pareció indispensable la mediación de los Hermanos cuando tuvieron lugar los disturbios de la primavera de 1989. Éstos, a cambio, consideraron que era el momento propicio para hacer decantar la legislación y reforzar así, institucionalmente, su papel de intermediarios y su capacidad de control social. En este contexto, la invasión de Kuwait perpetrada por Sadam Husein el 2 de agosto de 1990, dramatizó los retos de una situación que ya era tensa: en Jordania, al igual que en otros países, puso en vilo a un movimiento islamista dividido entre las simpatías pro saudíes de su aparato y el entusiasmo pro iraquí y antioccidental de su base. Además, la importante pobla-

dio (incluso de muchas universidades europeas). El libro que conmemora la primera promoción de titulados (1997-1998), un magnífico volumen en cartoné en cuadricromía y con papel glaseado donde figuran las fotografías de los miembros del cuerpo docente y de los primeros licenciados (siguiendo el modelo de los *colleges* privados americanos), presenta una colección impresionante de barbudos con corbata—cuya pilosidad decrece según las disciplinas que enseñan (de la shari'a al inglés) y de mujeres con velo (5 de 78 están fotografiadas con la cabeza descubierta, de las cuales cuatro son estudiantes y una profesora). De los estudiantes laureados, que posan con toga, sólo 31 llevan barba (algunas de ellas recortadas a la moda y que evocan poco la piedad) respecto a 73 con el mentón afeitado. En cambio, todos tienen un aire saludable, que quizá esté relacionado con lo que han pagado sus padres por sus estudios (entre veinte mil y treinta mil francos al año), lo que permite suponer que pertenecen a clases acomodadas (una impresión corroborada después de un paseo por el campus). La universidad es islámica, por supuesto, aunque esto no se refleje en su nombre, y también privada, y pone de manifiesto que los Hermanos han penetrado en el mercado de los servicios educativos no gratuitos de calidad, y que compiten con otros actores no religiosos (véase J.-C. Augé, *Le public du privé*, Tesis de DEA, IEP de París, 1996). Por último, el volumen presenta, en primera página, a los miembros del consejo de administración de la universidad, entre los cuales se hallan, en los cargos de decisión, los representantes de la tendencia llamada «paloma» de los Hermanos (así como los que aceptaron colaborar con el régimen en 1997 y que fueron excluidos de la cofradía, A. al Akaileh y B. al Ummush). Véase *Jamiat al zaqa al ahliyya / al kitab al sanawi/ al fauj al awwal, 97-98-1419 h.*

ción palestina de Kuwait en su conjunto acogió más bien favorablemente al ejército iraquí, en el que veía a una fuerza liberadora panárabe, una opinión compartida por sus compatriotas de Jordania, lo que creó en este país una importante base de apoyo a Sadam Husein. Por último, el desembarco de las tropas de la coalición internacional en la «tierra de los dos Santos Lugares» acabó de hacer decantar a la parte de la opinión que era sensible a los argumentos religiosos en un sentido profundamente hostil a Occidente. Los Hermanos, tanto los moderados como los filosaudíes, tomaron partido en el mismo sentido, lo que les situó en cabeza del movimiento popular. Para el rey Husein, cuyas relaciones con Estados Unidos eran antiguas y sólidas, lo fundamental era evitar que el trono se viera arrastrado por la conmoción que podía suscitar la intervención militar aliada. Nombró el primer gabinete de la historia del país con siete miembros islamistas, casi el tercio de los ministros. Los cargos estratégicos (Defensa, Asuntos Exteriores, Interior, Información) seguían estando controlados por los hombres de palacio, mientras que los Hermanos y sus aliados obtuvieron los ministerios llamados de «proximidad» (Educación, Sanidad, Asuntos Religiosos, Desarrollo Social) que remataban su entramado de la sociedad a través de la red asociativa islámica, y les permitía controlar los presupuestos del Estado y el empleo de funcionarios en este sector.[11]

Esta experiencia gubernamental duró poco: una vez pasado el peligro más inminente, con un Irak derrotado y sus partidarios desamparados, el rey Husein nombró el 17 de junio a un nuevo primer ministro, encargado de inscribir a Jordania en el proceso de paz en Oriente Medio bajo la égida americana. Éste desembocó más tarde en un tratado jordano-israelí, el 26 de octubre de 1994 en Wadi Araba, una perspectiva inaceptable para

11. Una descripción bien documentada de esta época puede verse en Beverly Milton-Edwards, «A Temporary Alliance with the Crown: The Islamic Response in Jordan», en J. Piscatori (ed.), *Islamic Fundamentalisms, op. cit.*, pp. 88-108.

la casi totalidad de los Hermanos. Éstos no fueron invitados a participar en el nuevo gobierno, y el monarca, desde aquel momento, fue restringiendo su expresión política: la modificación *ad hoc* de la ley electoral se tradujo, en las legislativas de 1993, por el descenso del número de escaños (dieciséis en vez de veintidós). Por otra parte, boicotearon las de 1997, y excluyeron de sus filas a los miembros que se habían aficionado a las delicias del poder y habían obtenido un cargo o una cartera ministerial.

La participación en las elecciones y más tarde en el gobierno había puesto duramente a prueba la coherencia de un movimiento que sin embargo, al contrario que en la mayor parte de sus equivalentes en otros países, había conseguido mantener en el seno de una organización única, los Hermanos Musulmanes, a la mayoría de las facciones de esta corriente. Contrariamente al Hamas vecino, que tuvo que contar con la rivalidad de la Yihad Islámica y más tarde con la autonomización creciente de las Brigadas al Qasam, a los Hermanos egipcios que no tenían ningún control sobre la gama'a islamiyya radical, o al FIS al que el GIA se le escapó de las manos, en el reino hachemita la cofradía sólo fue cuestionada por grupúsculos.[12] En 1990, algunos militantes que habían vuelto de Afganistán, donde se habían quedado electrizados por las inspiradas palabras de Abdallah Azzam, el paladín palestino-jordano de la yihad, crearon un Ejército de Mahoma (el Profeta), que contaba con algunas decenas de conjurados. Éstos pasaron a la acción en los primeros meses de 1991, mientras la operación «Tormenta del desierto» se abatía sobre Irak, y pusieron en marcha las técnicas militares que habían aprendido en los campos de los alrededores de Peshawar, contra los quioscos de alcohol y la pequeña minoría cristiana de Jordania. Después de ser detenidos y condenados, fueron indultados en diciembre por el rey. Otros grupúsculos formados por antiguos «afganos» saltaron a las páginas de los periódicos hasta 1996, pero sin conseguir penetrar en el ámbito político-religioso que los Hermanos controlaban con mayor firmeza que sus colegas egipcios.[13] Además de esta contestación «extremista», en Jordania se daba un fenómeno curioso: la existencia de islamistas «independientes», cuya sigla apareció en ocasión de las elecciones en las que tomaron parte. De hecho, se trataba de notables que, arrastrados por la ola islamista, pretendían capitalizarla sin perder por ello su libertad de maniobra en la organización de los Hermanos Musulmanes.

Al igual que en todos los demás países, ésta reunía a diversas tendencias, distribuidas entre los dos polos de la juventud urbana pobre—en este caso, principalmente de origen palestino y procedente de los campos de refugiados y del hábitat espontáneo que les sucedió—y de la burguesía piadosa, procedente sobre todo de las ciudades tradicionales de la orilla oriental del Jordán, Assalt o Irbid. En cambio, apenas disponía de tribunos o de «intelectuales islamistas» de talla capaces de producir un discurso de movilización popular que identificara al «régimen impío» como la causa de todos los males[14] y permitiera que se sublevaran

12. Sin embargo, si se exceptúa al Partido de Liberación Islámica (*Hizb al Tahrir al Islami*), fundado en 1948 por el jeque Nabahani, partidario de la conquista del poder a través de la infiltración de las elites y la acción violenta, que fue desmantelado en Jordania en los años cincuenta. Sobre este movimiento, véase Soha Taji-Faruqi, *A Fundamental Quest*, *op. cit.*

13. Sobre el Ejército de Mahoma, véase B. Milton-Edwards, «Climate of Change in Jordan's Islamist Movement», en A. Ehteshami y A. S. Sidahmed (eds.), *Islamic Fundamentalism in Perspective*, Westview Press, Boulder, 1996, pp. 127-130. P.-W. Glasman, *op. cit.*, menciona las detenciones de otros «afganos» en 1994 y 1996, acusados de haber cometido unos atentados poco claros o de haberlos proyectado. La mediatización de sus exacciones reales o supuestas sirvieron al régimen para advertir a los Hermanos que había unos límites que no podían traspasar.

14. Así, Mohamed Abu Fares, de origen palestino y uno de los líderes de la corriente radical, se opuso a cualquier participación en un gobierno «no musulmán», aunque admitía la representación de la corriente en el Parlamento, que consideraba un lugar donde podía propagarse la *da'wa*, el mensaje, sin que ello supusiera que diera ningún valor positivo a la noción de democracia (véase su folleto *Al musharaka bi-l wizara fi-l andhima al jahiliyya* [la participación en

contra él tanto los jóvenes como los comerciantes. La monarquía hachemita, en efecto, no perdía ocasión de mimar a los intelectuales más brillantes: así, por ejemplo, Ishaq Farhan, un universitario eminente de origen palestino, fue ministro de Educación y más tarde de Asuntos Religiosos, entre 1970 y 1973, que suspendió entonces su participación en las instancias de los Hermanos, aunque su ministerio empleaba a numerosos militantes y simpatizantes del movimiento. A la *intelligentsia* islamista jordana le resulta pues difícil denunciar al poder, como lo hacían sus pares de otros países, sobre todo porque la monarquía se apoya con fuerza en el registro religioso para legitimar su existencia. El intelectual islamista jordano podía, pues, encontrar trabajo como ideólogo del régimen con sólo un cambio mínimo de registro, lo que desalentó muchas vocaciones radicales e hizo que el discurso político de los Hermanos fuera más proclive a la negociación que a la contestación.

Sin embargo, esta flexibilidad doctrinal dominante no impidió la emergencia de posturas más radicales dentro del movimiento. Así, a partir de 1989, hubo dos líneas opuestas. Frente a las «palomas» favorables a la participación en las elecciones y a la ósmosis con el *establishment* político, los «halcones», influidos por los escritos de Sayyid Qotb, hicieron oír su voz. Para los Hermanos jordanos, la principal dificultad residía en su capacidad

el gobierno en los regímenes de *jahiliyya* [impíos]], Amán, 1991). Por el contrario, Ishaq Farhan era favorable a la participación de los islamistas en el gobierno, en determinadas condiciones, puesto que «una contribución que ayudará a detener la injusticia, a establecer la justicia y a aumentar el volumen de la reforma en la sociedad es mucho mejor y mucho más necesaria que el aislamiento político». También consideraba que «democracia» era un «concepto occidental», pero que su uso era lícito y «no contradecía el principio de base de la Shura ('consulta' en el Islam)» (véase Ishaq Farhan, *The Islamic Stand towards Political Involvment (with Reference to the Jordanian Experience)*, Dar el Furqan, Amán, 1997). La «gran distancia» teórica que ponían de manifiesto estas dos tomas de partido opuestas de dos personalidades de los Hermanos indica con bastante claridad su dificultad para producir un discurso de movilización común que se tradujera por una ruptura con el orden existente.

para mantener en el seno de una organización unida a estas corrientes contradictorias que representaban a capas sociales divergentes, a pesar de las fuerzas centrífugas que empujaban a los dirigentes procedentes de la burguesía piadosa a la interpenetración con el sistema, y a los que tenían su base en la juventud urbana pobre, a la que exhortaban a radicalizarse. Por una parte, la coexistencia entre ambas corrientes, cada una de las cuales disponía de medios para bloquear la máquina de la organización, conducía al movimiento a un cierto inmovilismo. Por otra parte, la escisión le habría condenado al destino poco envidiable de sus organizaciones hermanas en el resto del mundo árabe, que se enfrentaban entre sí para controlar el ámbito religioso, para mayor satisfacción del poder «impío».

Una primera salida a este dilema fue la creación, en 1992, de un partido islamista, reconocido legalmente como tal, con el nombre de Frente de Acción Islámica. Dirigido por el antiguo ministro Ishaq Farhan, una de las «palomas» más conocidas y futuro presidente de la Universidad Privada de Zarqa, su función consistía en asumir plenamente la participación política, mientras que la cofradía seguía teniendo como finalidad la predicación religiosa y el control social. El partido también hizo suyo el vocabulario de la democracia, estaba abierto tanto a las mujeres como a los hombres,[15] mientras que la cofradía estaba en contra de un concepto político que no aparecía en los Textos Sagrados y no admitía a miembros femeninos. Pero esta voluntad de participar en el juego institucional fue obstaculizada por las manipulaciones en la forma de escrutinio que el poder había realizado en 1993 y también por la firma de la paz con Israel en 1994. Después de esta fecha, el hecho de participar en las instituciones implicaba el riesgo de que fuera interpretado como un aval a la «paz vergonzosa con los judíos», aborrecida por la mayor parte

15. El Frente de Acción Islámica jordano tiene algunas similitudes con el proyecto de partido «de Centro» (Hizb al Wasat) elaborado por miembros de la joven generación de los Hermanos egipcios en 1995 (véanse pp. 468-469).

de los islamistas. La presión de la base obligó al partido a boicotear las elecciones de 1997, mientras que su jefe había anunciado que el FAI tomaría parte en ellas. El movimiento islamista jordano, mientras el soberano, enfermo, ya no controlaba directamente los asuntos del país, vio cómo aumentaba la tensión entre sus elites pragmáticas originarias de las clases medias, deseosas de participar en el juego político, para lo cual habían creado el FAI, y una base que subordinaba la participación en las elecciones a unas condiciones ideológicas.

Después de la muerte del rey Husein y de la subida al trono de su hijo Abdallah II en enero de 1999, el partido dio muestras de su buena voluntad al nuevo soberano, que nombró como primer ministro a un ex miembro de la cofradía. En las elecciones municipales de julio, la mayor parte de los candidatos que presentó el FAI resultaron elegidos; en general se trataba de los notables urbanos que habían conquistado los consistorios de las ciudades medianas. Pero, al mes siguiente, el régimen manifestó una enemistad indirecta con el movimiento islamista al cerrar la oficina del Hamas palestino en Amán, sede de su rama «exterior», que estaba domiciliada en los locales de la cofradía hermana jordana. A su regreso de una reunión en Teherán,[16] los dirigentes de la organización islamista palestina que estaban en posesión de un pasaporte jordano fueron encarcelados, y los demás expulsados.[17] Con esta demostración de fuerza, el nuevo soberano hachemita ponía de manifiesto su poder sobre los acontecimientos que se produjeran en la otra orilla del Jordán, satisfaciendo los requerimientos israelí, americano y de la OLP. En efecto, para Arafat, la dirección exterior del movimiento representaba un polo extremista que había que eliminar, en el momento en que el rais había conseguido entablar conversaciones con los dirigentes islamistas de los territorios, siguiendo el ejemplo del jeque Yasin, que se mostraba más predispuesto a la negociación. Pero esta intervención policial inició en el propio reino una crisis de confianza entre el trono y el componente de origen palestino de los Hermanos Musulmanes jordanos, en el que predominaban los «halcones» del movimiento. Al margen de las consideraciones estratégicas y regionales, la represión que llevó a cabo Amán de los dirigentes exiliados y «radicales» de Hamas[18] se inscribió en la lógica de la mayor parte de los poderes establecidos del mundo musulmán en los últimos años del siglo XX: acelerar la disociación entre los componentes del movimiento islamista, aislando y reprimiendo a la juventud urbana pobre y a sus portavoces intransigentes, y cooptando a las clases medias piadosas que deseaban participar en el sistema político. Está por ver si esta táctica es un simple expediente para bloquear las relaciones de fuerza en provecho de los regímenes autoritarios aprovechando la coyuntura crítica por la que pasan los movimientos islamistas, o si permitirá ampliar la base del poder favoreciendo una forma de participación democrática, de la que Jordania parecía haber dado ejemplo a principios de los años noventa.

16. La creación de una sede de Hamas en Teherán y las estancias regulares de dirigentes exteriores del movimiento en la capital iraní desde 1994 fueron objeto de fuertes críticas de la Autoridad palestina.

17. En particular fueron encarcelados Khaled Mish'al (que había sido objeto de un intento de asesinato por el Mossad en septiembre de 1997; véase nota 18, capítulo 9) y el portavoz Ibrahim Ghawshé. En cambio, Musa Abu Marzuq (que poseía un pasaporte yemenita), que había sido encarcelado en Estados Unidos y liberado gracias en gran parte a los buenos oficios del rey Husein, fue expulsado a Damasco. El 20 de noviembre, a pesar de su nacionalidad jornada, Mish'al y Ghawshé fueron «alejados» a Qatar.

18. El 22 de noviembre de 1999, cuatro dirigentes encarcelados de nacionalidad jordana fueron «alejados» a Qatar, como preludio de una política de «jordanización» de los refugiados palestinos en el reino hachemita, con lo que se vino abajo cualquier perspectiva de regreso de éstos al oeste del Jordán.

11

DE LA SALVACIÓN A LA PROSPERIDAD: LA OBLIGADA LAICIZACIÓN DE LOS ISLAMISTAS TURCOS

En junio de 1996, en Ankara, capital de la Turquía republicana y laica, Necmettin Erbakan, dirigente del partido islamista Refah, fue nombrado primer ministro. El acontecimiento provocó una ola expansiva entre los herederos de Ataturk, para los que la llegada al poder de un islamista representaba una gran herejía en relación con el dogma kemalista. Angustiados o exaltados, numerosos observadores inscribieron este fenómeno en lo que en aquel momento se consideraba la marcha triunfal de un movimiento mundial que en Argelia estaba en el maquis, amenazaba al régimen egipcio y acababa de producir una serie de atentados en Francia. Al mes siguiente, Usama ben Laden difundió su declaración de yihad a los americanos, y los talibán se adueñaban de Kabul en otoño.

A pesar del temor de unos y la esperanza de los otros, la experiencia gubernamental islamista en Turquía apenas duró un año. El 18 de junio de 1997, la coalición parlamentaria que apoyaba a Erbakan se deshizo, presionada por el estado mayor del ejército, y el primer ministro dimitió. Un semestre más tarde, el 18 de enero de 1998, el Consejo Constitucional disolvió el partido Refah, sin que tuvieran lugar las acciones violentas que algunos habían predicho. Al año siguiente, el partido Fazilet, que le sucedió, sufrió un retroceso notable en las elecciones generales, parlamentarias y locales del 18 de abril de 1999, cuando se esperaba que resultara victorioso. Fuera cual fuera el papel desempeñado por los militares para forzar el destino político del movimiento islamista turco, éste se vio obligado a funcionar de

acuerdo con las reglas de un sistema pluralista y relativamente democrático, que le convirtió, a lo largo de un cuarto de siglo, en uno de los componentes de la vida parlamentaria del país. Para muchos de sus militantes y electores, los retos pragmáticos desempeñaron, a fin de cuentas, un papel tan importante como las bases ideológicas o doctrinales de los inicios.

En gran medida, el islamismo turco anticipó la evolución que siguieron la mayor parte de sus «hermanos» de los demás países musulmanes. Surgió en la misma época, puesto que Erbakan fundó su primer partido político en 1970, el año en que Jomeini pronunció sus conferencias sobre el Gobierno islámico y cuando el mundo árabe, con la muerte de Naser y el Septiembre Negro de los palestinos en Amán, periclitó la ideología nacionalista y fue sustituida por las doctrinas de los Hermanos Musulmanes. A partir de mediados de esta década, Erbakan se convirtió en vice primer ministro; fue uno de los primerísimos responsables de este movimiento en el mundo que ejerció un cargo gubernamental. Durante los años ochenta, se benefició de la expansión islamista que se desarrollaba en aquel momento en todas partes, aunque tuviera que repartir los dividendos de ésta con el hombre político que imprimió su huella en el país, Turgut Ozal, primer ministro y más tarde presidente, procedente también de un medio religioso. Su nuevo partido, el Refah—cuyo nombre, escogido cuidadosamente, significa 'prosperidad'—pretendía hacer participar en la apertura capitalista y en la aceleración económica de aquellos años a la pequeña burguesía piadosa que había bajado de las altiplanicies de Anatolia a los centros urbanos. Paralelamente al partido, se constituyó una clase de intelectuales islamistas originales, en diálogo permanente con las diversas corrientes del pensamiento occidental. Durante la década de los noventa, Erbakan, que construyó redes y potentes enlaces en la diáspora turca inmigrada a Europa del Este, supo ampliar su audiencia de manera significativa: atrajo a más de un votante sobre cinco en las elecciones legislativas de 1995, que convirtieron al Refah en el partido más representado en el

Parlamento. Éste se benefició de las divisiones de la derecha «laica», pero sobre todo consiguió aglutinar, con la consigna de «un orden justo» (*adil düzen*), además de a las clases medias piadosas y a los intelectuales islamistas que ya estaban de su parte, a la juventud urbana pobre de los gecekondu, los barrios ilegales «construidos por la noche» para impedir su demolición. Al acceder al poder en verano de 1996, encabezando una coalición parlamentaria, el Refah se vio enfrentado de nuevo, antes que ningún otro de los partidos islamistas del mundo, con una verdadera coacción democrática, que la alianza entre los diversos componentes de su electorado no pudo resistir y que estalló a causa de la presión hostil de los militares. Contrariamente a las expectativas de muchos observadores, el «golpe de Estado posmoderno» con el que el ejército «incitaba» a ciertos diputados de la coalición a retirar su apoyo a Erbakan para que su gabinete dimitiera en junio de 1997, junto con la disolución del partido por «intrigas antilaicas» unos meses más tarde, no provocaron la revuelta de los gecekondu y la radicalización violenta de la juventud urbana pobre. Ésta, en efecto, fue dejada de lado por el Refah en el poder, en beneficio de las clases medias piadosas. Éstas fueron las únicas que dieron sus sufragios a su sucesor, el Fazilet ('virtud'), en abril de 1999. Al perder la atracción que había conseguido ejercer entre los grupos sociales heterogéneos aglutinados por la ideología islamista, el partido se banalizó en el paisaje político turco y se convirtió en la expresión de los intereses de un solo segmento de la sociedad, compitiendo en este ámbito con la extrema derecha nacionalista, que fue la que más se benefició del debilitamiento del Fazilet en 1999.

Cuando fundó el Partido del Orden Nacional (Mili Nizam Partisi, MNP), el 26 de enero de 1970,[1] Necmettin Erbakan[2] contaba con su formación como ingeniero, como muchos islamistas eminentes, y dirigía la rama industrial de la Unión de Cámaras de Comercio Turco. Tránsfuga del Partido de la Justicia, una formación de derechas que aglutinó a muchos militantes procedentes del mundo religioso, poco atraídos por el laicismo oficial instaurado por Ataturk, acababa de ser elegido diputado independiente en Konia, una ciudad de Anatolia central, un bastión del conservadurismo y feudo tradicional de las cofradías religiosas, prohibido en 1925 por el fundador de la República. Él mismo era discípulo del jeque de una de estas cofradías.[3] Su programa tenía un doble carácter «tecnocrático» e isla-

1. Las obras del mejor conocedor del islamismo turco contemporáneo, el periodista Rusen Cakir, por el momento sólo están disponibles en turco *(Ayet ve Slogan* [el versículo y la consigna], Mètis, Estambul, 1990, y *Ne serial ne demokrasi: Refah Partisini Anlamak* [Ni shari'a ni democracia: Para comprender el partido de la Prosperidad], *ibíd*, 1994). El autor de estas líneas debe una importantísima parte de su información a las numerosas conversaciones con R. Cakir, así como con el profesor Nilufer Gole, autor de investigaciones pioneras sobre la dimensión social de esta cuestión (aunque los tres no hagamos siempre el mismo análisis del fenómeno islamista en su conjunto). En francés, puede verse en particular R. Cakir, «La ville: Piège ou tremplin pour les islamistes turcs?», *CEMOTI*, núm. 19, 1995, p. 183 y ss. , y «La mobilisation islamique en Turquie», *Esprit*, agosto-septiembre de 1992, p. 130 y ss. Pueden verse análisis de la inserción del movimiento islamista en el contexto sociopolítico global del país en la obra de referencia sobre la Turquía contemporánea en Eric Zürcher, *Turkey, A Modern History*, Tauris, Londres, 1997 (3ª edición), en particular pp. 269-342, así como en Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, Hurt & Co., Londres, 1997. Puede consultarse una síntesis reciente realizada por Nilufer Narli, «The Rise of the Islamist Movement in Turkey», *MERIA Journal*, vol. 3/3, septiembre de 1999.

2. Nacido en 1926 en Sinope, en el litoral del mar Negro, hijo de un alto funcionario, Erbakan recibió una educación en lengua alemana en el instituto masculino de Estambul (germanófono) y prosiguió sus estudios en la universidad técnica de esta ciudad. En Alemania obtuvo el título de ingeniero especializado en mecánica y más tarde fue profesor universitario (1953), antes de regresar a su país. En la Universidad de Estambul fue compañero de Suleimán Demirel, uno de los principales dirigentes de la derecha turca, y líder del Partido de la Justicia *(Adalet Partisi*, AP), de la que Erbakan fue miembro hasta 1969. Demirel fue presidente de la República a partir de 1993.

3. Erbakan era discípulo del jeque de la cofradía Nakshibendi, Zahid Kotku. Prohibida en 1925, esta cofradía sobrevivió en la clandestinidad y volvió a

mista: adepto de la industrialización, manifestaba una fuerte hostilidad hacia Occidente, en particular hacia la Comunidad Económica Europea, en la que veía la expresión de la trinidad maldita de la corriente islamista, los francmasones, los judíos y los sionistas,[4] y se declaraba favorable a los valores de «orden» en los que sintetizaba el conservadurismo moral de la religión y la defensa de la jerarquía social propia de la derecha. Su discurso, en aquel momento, se dirigía sobre todo al pequeño empresario anatolio interesado en modernizar su negocio, en tener acceso a la tecnología y al capital bancario monopolizados por los burgueses cosmopolitas y laicos de Estambul o de Esmirna. El MNP de Erbakan se distinguía de los partidos de derechas porque se apoyaba en el sentimiento religioso, como el Partido de la Justicia de Demirel, porque no pretendía anexionar a este último para reforzar un nacionalismo conservador, sino que consideraba la pertenencia al Islam como la quintaesencia de la identidad turca. Se trataba de un Islam próximo al de los Hermanos Musulmanes egipcios o al de la jama'at-e islami paquistaní, pero que en el marco coercitivo de la laicidad de Estado turca no podía expresarse como tal si quería evitar ser víctima inmediata de la represión. Por lo demás, cuando el ejército llevó a cabo un golpe de Estado en marzo de 1971, el Consejo Constitucional prohibió el MNP el 20 de mayo siguiente, por infracción del carácter laico de la República (la primera de las tres disoluciones que sufrieron los partidos creados bajo la égida de Erbakan). El 11 de octubre de 1972, renació con el nombre de Partido de Salvación Nacional (Milli Selamet Partisi, MSP).[5] Un año más tarde, cuando se celebraron las elecciones legislativas de octubre de 1973, obtuvo casi el 12 por 100 de los sufragios, lo que le convirtió en el socio obligado de cualquier coalición para que alcanzara la mayoría uno de los dos grandes partidos de la cámara, el Partido Republicano del Pueblo (socialdemócrata), dirigido por Ecevit, y el Partido de la Justicia de Demirel. El partido, que consiguió su mejor implantación en las ciudades de provincias donde las guildas tradicionales de los artesanos y los comerciantes tenían una fuerza considerable,[6] una vez en el gobierno, se convirtió en el defensor privilegiado de los intereses categoriales de este medio. Respaldado por sus cuarenta y nueve diputados, Erbakan,

4. Esta misma «trinidad» puede verse en las páginas de la revista de los Hermanos Musulmanes egipcios, al da'wa, unos años más tarde (véase nuestro *Prophète...*, *op. cit.*, p. 118 i ss.). En el contexto turco, la polémica contra la francmasonería era una forma indirecta de atacar a la jerarquía militar, ya que se rumoreaba que las logias estaban bien implantadas en su seno. La oposición al sionismo, en este mismo contexto, era también una forma de cuestionar a Ataturk, del que en los círculos islamistas se sospechaba que pertenecía a la secta de los dinme, discípulos del «mesías» Shabbetai Zvi (1626-1676), que en apariencia profesaban el Islam pero que seguían siendo judíos *in petto*. Para una revisión reciente de esta cuestión, véase por ejemplo *Yahud al dawnama* (*Los judíos donme*), de Ahmad al Na'imi Dar al Bashir, Amán, 1998.

tener una gran importancia a partir de los años cincuenta, bajo la égida de Z. Kotku (1897-1980), dedicándose a la reislamización de la sociedad turca; constituyó una red de ayuda mutua y de solidaridad cuyos miembros desempeñaron un papel de primer plano en varios partidos de derecha (el Partido de la Justicia de S. Demirel y, ulteriormente, el Partido de la Madre Patria (ANAP) de Ozal, así como en los sucesivos partidos islamistas de Erbakan). Sobre esta cuestión, véase Serif Mardin, «The Naksibendi Order in Turkish History», en R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey*, *op. cit.*, pp. 121-142, y Thierry Zarcone, «Les Naksibendi et la République turque: De la persécution au repositionnement théologique, politique et social», *Turcica*, XXIV, 1992, pp. 99-107, así como «La Turquie républicaine», en A. Popovic y G. Veinstein (eds.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, París, 1996, pp. 372-379.

5. Para una monografía detallada del MSP, véase Binnaz Toprak, «Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey», en Said Amir Arjomand (ed.), *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Suny Press, Nueva York, 1984, pp. 119-133.

6. Véase Serif Mardin, «La religion dans la Turquie moderne», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. 29/2, p. 317, un artículo pionero para el análisis social de los fenómenos religiosos en Turquía. El mundo de las esnaf (guildas, corporaciones), que representa a la pequeña burguesía piadosa tradicional, se movilizó de la misma forma en Irán también a finales de los años setenta, en el marco del bazar, a favor del ayatolá Jomeini.

entre 1974 y 1978, fue sucesivamente vice primer ministro de Ecevit, más tarde que Demirel, manifestando una relativa indiferencia respecto al color político de su socio en el poder,[7] pero sí mucho interés por el control de los ministerios de «proximidad» que fueron confiados al MSP (Justicia, Interior, Comercio, Agricultura, Industria) que le permitieron nombrar, a todos los niveles de las administraciones implicadas a partidarios seguros cuya influencia se dejó sentir a largo plazo.[8] También consiguió que el título de los alumnos de los «institutos para imanes y predicadores» (Imam Hatip lisesi) se asimilara al de los institutos seculares al final de su escolaridad, y pudieran entrar en la universidad, una medida que contribuyó enormemente a formar una elite islamista intelectual en las décadas siguientes.[9] Con sus dos consignas de «industria pesada»[10] y «moral y espiritualidad», el

7. Quizá habría que ver en esta vacilante toma de postura política la razón del descenso de los sufragios que sufrió el partido en las elecciones legislativas de junio de 1977, en las que sólo obtuvo el 8,6 por 100 de los votos (respecto al 11,8 por 100 de cuatro años antes).

8. Los Hermanos Musulmanes jordanos siguieron la misma política y uno de sus dirigentes fue nombrado, a título personal, ministro de Educación y más tarde de Asuntos Religiosos, a principios de la década de los setenta (véase p. 538). Sobre la influencia de las «redes» islamistas en los niveles elevados de la administración turca a partir de esta época, véase Rusen Cakir, «La ville...», art. cit.

9. Los alumnos de estos «institutos para predicadores» (véase p. 77) eran sobre todo los hijos de familias de provincias reacias a la laicización impulsada por el Estado, un medio en el que el MSP estaba bien implantado. Eran de un nivel inferior a los demás institutos y sus alumnos pertenecían a grupos sociales menos favorecidos, una característica que también se encontraba en el sistema de enseñanza religiosa encabezada por Al Azhar en Egipto, o en las madrasas paquistaníes. En esos dos países los grupos de presión religiosos también lucharon por conseguir que los diplomados de esta enseñanza fueran admitidos en la universidad y tuvieran acceso a las carreras de la alta administración.

10. Erbakan se hizo famoso en los años setenta porque en los mítines enarbolaba maquetas de avión para ilustrar el interés del partido por la industrialización, la única solución, en su opinión, para devolver a Turquía su categoría y reducir su independencia respecto a Occidente. En la práctica, Turquía,

MSP expresaba las aspiraciones de un medio religioso que quería controlar el proceso de modernización del país. Los ministros que pertenecían al partido lucharon, en el marco de sus atribuciones, contra la «occidentalización», censurando las películas que consideraban «obscenas», restringiendo la venta de cerveza y abriendo salas de oración en sus administraciones.

La inestabilidad parlamentaria a finales de la década, que se traducía por un gobierno débil y una exacerbación de la violencia que ejercía tanto la extrema derecha como la extrema izquierda y que causaba unos veinte muertos diarios, desembocó en el tercer golpe de Estado militar de la historia turca moderna el 12 de septiembre de 1980.[11] El movimiento islamista no estaba exento de una cierta radicalización, en un contexto de turbulencias internas en el momento en que triunfaba la revolución iraní. Seis antes del golpe de Estado, en Konia, en un mitin del MSP dedicado a la «liberación de Jerusalén», se reclamó la vuelta a la shari'a, se produjo una negativa a levantarse mientras sonaba el himno nacional, y se enarbolaron banderolas escritas en árabe, que los generales consideraron «blasfemas» respecto a la ideología kemalista y que les sirvió de excusa para justificar su intervención. El MSP fue disuelto, así como los demás partidos, y se privó a sus dirigentes (con 723 de los hombres políticos más conocidos) de sus derechos cívicos. Erbakan, detenido y juzgado en abril de 1981, fue liberado en julio.

El tercer avatar del partido islamista turco, el Partido de la Prosperidad (Refah Partisi), no se produjo hasta el 19 de julio de 1983, y Erbakan no volvió a encabezarlo oficialmente hasta oc-

11. Además de la extremada violencia política y de la inestabilidad parlamentaria, la situación en 1980 se caracterizaba por el bloqueo del proceso legislativo, una crisis dramática causada sobre todo por el fracaso de la economía heredada del kemalismo y la generalización de las huelgas en todo el país.

a causa de su posición estratégica en la frontera sur de la antigua Unión Soviética, disponía de una ayuda militar americana considerable en el marco de la OTAN.

tubre de 1987, cuando se administió por referéndum a los antiguos dirigentes políticos de los años setenta condenados al destierro.

Sin embargo, durante la primera mitad de la década de los ochenta, cuando el aparato del partido islamista estaba en su momento más bajo, se produjeron los principales cambios que condujeron al éxito pasajero del Refah. Éstos constituyeron también la originalidad del islamismo turco y facilitaron la penetración de ideales democráticos entre un buen número de sus adeptos. Al igual que sus cofrades de otros países, el movimiento se benefició de la expansión que caracterizó a estos años, y también sufrió sus contradicciones, pero consiguió superarlas evitando la deriva hacia la violencia que, por otra parte, marcó la última década del siglo, aunque pagó el precio de la pérdida de una parte de su esencia doctrinal. A pesar de todo, también en Turquía surgió una tendencia radical, en el inicio de los años ochenta, entre algunos militantes fascinados por la revolución iraní o grupos extremistas árabes.[12] Valorizados por la importan-

12. A los akincilar ('vanguardistas'), una formación paramilitar de jóvenes vinculados con el partido islamista disuelto, se sumaba una multitud de grupúsculos seguidores del Hezbolá iraní o libanés (que publicaban revistas como *Sehadet* o *Tevhid*, llenas de fotografías que exaltaban la revolución iraní), del Partido de Liberación Islámica palestino-jordano, así como nostálgicos de un Imperio otomano considerado entonces desde el punto de vista del radicalismo religioso, como el movimiento Ibda ('revelación'). Éste, que aspiraba a la creación de un Gran Oriente (Buyuk Dogu—sin ninguna relación con la odiada francmasonería...), reivindicaba el monopolio del militantismo, en nombre del cuyal provocó un enfrentamiento célebre con los adeptos del Hezbolá, en el que resultaron vencedores sus militantes, y que Ibda denominó «el pequeño Caldiran», en referencia al nombre de la batalla en la que el sultán otomano venció, en 1514, al sha de Persia... Véase R. Cakir, «La mobilisation...», art. cit., p. 135. Entre 1985 y 1990, una revista ultrarradical, *Girisim* (Emprender), intentó conceptualizar una ideología de propagación del Islam contemporánea, basada en los pensadores islamistas de todo el mundo (Mawdudi, Qotb, Jomeini, Shari'ati y otros). Después de 1994, los seguidores de esta corriente se sumaron a los dirigentes del nuevo consistorio Refah de Estambul, animando sus

cia que los generales autores del golpe de Estado dieron al «peligro islamista», estos militantes estaban presentes sobre todo en la universidad. La contestación se vio ampliamente facilitada por la dura represión contra los estudiantes activistas de extrema izquierda y de extrema derecha que habían dominado años antes, que fueron los principales responsables del clima de violencia de finales de la década de los setenta. Pero este radicalismo islamista estudiantil no consiguió implantarse en la sociedad ni movilizar a la juventud urbana pobre, contrariamente a lo que ocurrió en Egipto o en Argelia. En efecto, esta tendencia penetró ampliamente en el ámbito del Islam político, mientras el partido Refah seguía siendo todavía embrionario, a través de numerosos actores procedentes de la sociedad civil, lo que favoreció la emergencia de intelectuales islamistas autónomos. Éstos estaban más interesados en encontrar su lugar en un sistema pluralista y en plena liberalización, en definir su papel en un Estado laico, que en promover una dinámica de alianza revolucionaria entre clases sociales para acabar con el poder impío y edificar el Estado islámico sobre sus ruinas. Además, en ausencia de un partido islamista organizado, numerosos simpatizantes de esta corriente se aglutinaron en el Partido de la Madre Patria (Anavatan Partisi, ANAP), creado en mayo de 1983 por Turgut Ozal, que consiguió una victoria indiscutible en las primeras elecciones celebradas después del golpe de Estado militar, en el mes de noviembre siguiente.[13] Esta formación ocupó el lugar del centro derecha

13. Las elecciones del 6 de noviembre de 1983, que se desarrollaron bajo un importante control militar, marcaron la vuelta a la vida civil, después de que el Consejo Nacional de Seguridad, formado después del golpe de Estado, asumiera la efectividad del poder y «restableciera el orden público». El 7 de no-

actividades culturales con un planteamiento más moderado y con un gran interés por iniciar un diálogo con los intelectuales no islamistas. Sobre la posteridad, bastante restringida, de los grupos islamistas que empezaron a utilizar la violencia y cometieron algunos asesinatos, pueden encontrarse elementos de análisis en Ely Karmon, «Islamist Terrorist Activities in Turkey in the 1990s», *Terrorism and Political Violence*, vol. 10/4, invierno de 1998, pp. 101-121.

que había encarnado Demirel durante la década precedente, y obtuvo los sufragios de las clases medias piadosas de Anatolia, atraídas por la reputación de piedad de Ozal, cuyo hermano, Korkut Ozal, estaba muy vinculado al mundo de las cofradías.[14] Simultáneamente había proporcionado las suficientes garantías a los generales kemalistas para que le permitieran participar en las elecciones, y presentó un programa de gobierno que concedía una gran importancia al liberalismo económico y político, que se consideraba la única solución apta para sacar a Turquía del punto muerto en el que se hallaba. La patronal y los jóvenes activos instruidos abiertos al extranjero apreciaron unas premisas que valoraban la economía de mercado, el acercamiento al oeste de Europa y la promesa de la reimplantación de las libertades públicas. El Anap consiguió de este modo aglutinar en una mezcla inédita diversas tendencias, abriendo a las clases medias piadosas la posibilidad de acceder a los círculos del poder y al mundo moderno, que las integraba al sistema político dominante, dificultando así la formación de un amplio movimiento islamista que se enfrentara abiertamente con el orden establecido.

Al mismo tiempo, el estado mayor militar intentó tomar medidas para reforzar el control del Estado sobre la expresión del Islam. En 1982, los generales en el poder hicieron obligatoria la enseñanza religiosa en la escuela pública. Consideraban que había que ofrecer a los jóvenes una formación exenta de cualquier

14. Korkut Ozal era conocido por su pertenencia a la cofradía Nakshibendi.

viembre de 1982 fue aprobada por referéndum una nueva constitución, y el general Evren, jefe del CNS, fue elegido presidente de la República para un período de siete años. Los partidos autorizados a participar en las elecciones legislativas de noviembre de 1983 necesitaron el visto bueno del poder, que intentaba evitar la reconstitución de las antiguas formaciones con otros nombres. De los tres partidos autorizados, el ANAP era el más independiente respecto al ejército, aunque Ozal hubiera asumido responsabilidades de gobierno después del golpe de Estado. Obtuvo el 45,12 por 100 de los votos y 211 escaños sobre 400, o sea, la mayoría absoluta.

influencia «fanática» o «extremista»,[15] y el general Évren, jefe del Consejo Nacional de Seguridad, incitó a los padres a enviar allí a sus hijos, en vez de recurrir a los cursos de Corán «ilegales», cuyos promotores fueron reprimidos.[16] Esta medida estaba relacionada con las que tomaron en la misma época numerosos dirigentes de países musulmanes, interesados en controlar y prevenir la expansión islamista de los años ochenta. En Turquía, esta estrategia produjo unos resultados tan ambiguos como en los demás países: el personal religioso que encuadró esta enseñanza «moderna» del Islam había sido reclutado en buena medida en las administraciones encabezadas por ministros pertenecientes al MSP de Erbakan, durante la segunda mitad de los años setenta.[17]

Otro factor de incorporación de las clases medias piadosas al Estado surgido del golpe de Estado de septiembre de 1980 pro-

15. Pueden encontrarse muchos datos sobre el contenido de esta enseñanza «turco-islámica» nueva en H. Poulton, *op. cit.*, pp. 182-183.

16. En 1982 fueron detenidos varios centenares de miembros de cofradías o de grupos islamistas mientras celebraban reuniones en secreto o impartían enseñanzas religiosas no autorizadas.

17. Este fenómeno se repitió de forma idéntica entre la población turca que emigró al oeste de Europa, donde los seguidores de Erbakan habían fundado la AMGT (Avrupa Milli Girus Teskilati, Organización de la Visión Nacional en Europa), y podían llevar a cabo sus actividades sin ser controlados por el Estado turco, al mismo tiempo que garantizaban un apoyo financiero regular a los militantes que se habían quedado en el país, acompasado por los *Fundraising Tours* del jefe. Crearon una red de mezquitas, escuelas coránicas y asociaciones islámicas muy eficaz en los cuatro países en los que se concentraba una población mayoritariamente originaria de los medios rurales de Anatolia y bastante receptiva al discurso religioso, por lo menos en lo que respecta a la primera generación. Los consulados turcos intentaron replicar enviando a Europa a imanes «oficiales» destacados por la dirección de Asuntos Religiosos, organismo dependiente del primer ministro, pero se puso de manifiesto que muchos de ellos tenían posiciones muy próximas a las de Erbakan. Sobre la expresión del Islam en la diáspora turca en Alemania, véase Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne*, Tesis doctoral en ciencias políticas, IEP de París, 1997.

cedía de un movimiento original, la Síntesis Turco-Islámica (Turk Islam Sentezi, TIS), que contribuyó a enturbiar el discurso islamista. En su origen, el TIS representaba a un grupo de intelectuales conservadores que disputaron a los intelectuales de izquierda su supremacía en la universidad o en la prensa durante los años setenta,[18] y que consideraban la cultura islámica como un complemento moral necesario a los valores de orden encarnados por el nacionalismo turco. Considerado como la bestia negra por los militantes laicos, que le imputaron el progreso del Islam político durante el pasado cuarto de siglo, y lo consideraban un complot de los sectores más reaccionarios del poder con el objetivo de debilitar a las fuerzas progresistas, el TIS de hecho tenía influencia entre los que llevaron a cabo el golpe de Estado. Este partido garantizó el ligamen doctrinal entre estos últimos y el Anap de Ozal, que ganaron las elecciones de 1983. Su propia existencia y la atracción que ejercía sobre los intelectuales de ideología islamista contribuyeron a «aburguesar» el discurso de muchos de ellos. Al igual que en Jordania, donde el régimen supo atraer selectivamente a ideólogos procedentes de los Hermanos Musulmanes, que dejaron de lado cualquier veleidad radical y no tenían ningún interés en enardecer a la juventud urbana pobre, la Turquía de los años ochenta ofrecía posibilidades de empleo, de ascenso social y migajas de poder a las «contra-elites» pertenecientes al movimiento islamista, en un sentido amplio. Esto se vio facilitado por el paso, precisamente en esta época, de la economía administrada al liberalismo, bajo la égida de Ozal, un giro acompañado de una libertad de expresión excep-

18. El origen de esta «síntesis turco-islámica» se remonta a un grupo de influencia fundado en mayo de 1970, el Hogar de los Intelectuales (Aydinlar Ocagi, AO), formado por intelectuales, periodistas, religiosos y hombres de negocios de derechas. Su papel ha sido puesto de relieve por H. Poulton, *op. cit.*, así como por B. Toprak, «Religion as State Ideology in a Secular Setting: The Turkish-Islamic Synthesis», en M. Wagstaff (ed.), *Aspects of Religion in Secular Turkey*, University of Durham, Center for Middle Eastern Studies, Occ. Paper, núm. 40, 1990, pp. 10-15.

cional en relación con los demás países del mundo musulmán. Surgió entonces en Turquía un verdadero mercado de ideas, competitivo y capitalista, que condujo a la multiplicación de medios de comunicación escritos y audiovisuales, privados en los años noventa.[19] Este mercado proporcionó empleo a muchos intelectuales islamistas a través de los órganos que controlaba su corriente. También contribuyó a banalizar su discurso, obligándole a competir con otros en los medios de comunicación que dependían económicamente de la publicidad, y que tenían tendencia a limar las asperezas extremistas de cualquier propósito que pudiera reducir el número de espectadores o de lectores, haciendo disminuir los recursos procedentes de los anunciantes.

Estas «contra-elites» islamistas de los años ochenta, encarnadas por las figuras del ingeniero barbudo y la estudiante con velo,[20] ponían de manifiesto la llegada con fuerza, en el mundo urbano e instruido, de los hijos de los campesinos que habían emigrado de Anatolia a partir de la década precedente. Éstos introdujeron en el universo del saber y de la ciudad, regidos hasta entonces por los códigos sociales occidentalizados impuestos por Atatürk, la cultura y las formas de vida islámicas transmitidas por las cofradías y las asociaciones religiosas. Un fenómeno parecido se produjo en otros países musulmanes, pero el liberalismo político y económico de la Turquía de aquel momento les ofreció im-

19. En 1996, Turquía disponía de dieciséis cadenas de televisión nacionales, quince regionales y trescientos locales, según datos proporcionados por Jenny B. White, «Amplifying Trust: Community and Communication in Turkey», en D. F. Eickelman y J. W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World*, Indiana University Press, Bloomington, 1999, p. 169.

20. Sobre el conjunto de este fenómeno, véanse los trabajos de Nilüfer Göle, «Ingénieurs musulmans et étudiantes voilées en Turquie: Entre le totalitarisme et l'individualisme», en G. Kepel e Y. Richard (eds.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Seuil, París, 1990, pp. 167-192; *Musulmanes et modernes*, La Découverte, París, 1993, y «Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites», *The Middle East Journal*, vol. 51/1, invierno de 1997, pp. 46-58.

portantes posibilidades de reconocimiento social, al mismo tiempo que les exponía a la laicidad dominante.

A partir de aquel momento, este medio estuvo sometido a una tensión entre «pragmáticos» y «doctrinarios»: los primeros florecieron mientras la vida política turca estuvo dominada por Ozal (primer ministro hasta 1989 y más tarde presidente de la República hasta su muerte, en abril de 1993). Los segundos acompañaron el fuerte empuje del tercer partido de Erbakan, el Refah, cuyas victorias en los años noventa fueron simultáneas al descenso de la popularidad del Anap, al que la muerte de su fundador perjudicó enormemente y que dejó el campo libre a la expansión del partido islamista.

En el momento de su creación en 1983, el Refah no estaba autorizado a presentar candidatos al Parlamento. A pesar de una progresión regular,[21] entre 1884 y 1991, se mantuvo por debajo del 10 por 100 de los sufragios. Aquel año, una alianza con los nacionalistas de extrema derecha le permitió superar este techo, un elemento necesario para poder disponer de diputados en la Asamblea, aunque su propio contingente de votos apenas alcanzara este nivel, lo que le permitió lograr los mejores resultados de su predecesor, el MSP, en 1973 (11,3 por 100). Sólo dio un salto hacia adelante después de la muerte de Ozal: con el 19 por 100 de los votos en las elecciones municipales de marzo de 1994, casi dobló sus resultados, y consiguió unas victorias simbólicas muy valiosas al obtener los ayuntamientos de Estambul y Ankara, además de otros 325 consistorios. El 24 de diciembre de 1995,

21. En las elecciones locales de marzo de 1984, las primeras en las que pudo participar, sólo obtuvo el 4,4 por 100 de los votos; en las legislativas de 1987, el 7,16 por 100. En 1989, el 9,8 por 100 en las municipales y, en 1991, aliado con los nacionalistas de extrema derecha, el 16,2 por 100 (de los que un tercio procedían de estos últimos). Esta victoria amañada, aunque no se tradujo por un progreso real en votos respecto a 1989, permitió al Refah construir un partido parlamentario dotado de un aparato, lo que le ayudó en las sucesivas campañas, en particular en las municipales de 1994 en las que casi duplicó el número de votos.

con más del 21 por 100 de los votos en las elecciones legislativas, el partido islamista, por primera vez en la historia de la República turca moderna, fue el más votado. En la vigilia de Navidad, estos resultados sembraron la consternación en el campo laico; sin embargo, el primer lugar del Refah fue atribuido en un primer momento a la división de la derecha turca, cuyos dos partidos obtuvieron cada uno poco más del 20 por 100 de los votos.[22]

La duplicación de los sufragios del Refah en 1994-1995 fue un fenómeno importante (aunque su amplitud no fuera comparable al maremoto electoral del FIS en Argelia en las municipales de junio de 1990 o en la primera vuelta de las legislativas de diciembre de 1991),[23] porque atrajo a una masa de nuevos electores en relación a su cuota de votos tradicional procedente de las clases medias piadosas de Anatolia. La razón de su éxito se debió al declive del Anap, cuyo ultraliberalismo se tradujo, al final de la década de los ochenta en la que el partido era dominante, en una corrupción generalizada y una inflación exponencial que mermaron los ingresos de los asalariados. Pero a partir de la mitad de esta década, se manifestó una tensión en torno a la expansión islamista: el poder había permitido—o alentado—el aumento del número de mezquitas, cursos de Corán, etc., con el objetivo de controlar y de dirigir el fenómeno. Pero éste se expresó, en algunos casos, de manera conflictiva, rompiendo el consenso entre lo religioso y lo militar garantizado por Ozal, y promoviendo estrategias de enfrentamiento y de ruptura cuyo paladín era el partido islamista.

En 1986, el Consejo Superior de Educación, un organismo estatal, prohibió el acceso a los campus de las estudiantes que llevaran velo, una decisión que provocó manifestaciones organiza-

22. El Refah obtuvo el 21,4 por 100, la Anap el 19,7 por 100, el partido del Camino Correcto (DYP) próximo a Demirel, sucesor de Ozal en la presidencia de la República el 19,2 por 100, y el partido social-demócrata de Ecevit el 14,6 por 100.

23. El FIS obtuvo más del 54 por 100 de los votos en 1990 y más del 47 por 100 en 1991. Véase p. 283, nota 28.

das en enero de 1987 por los seguidores de Erbakan en Estambul y en Konia. La agitación que se produjo alrededor de este asunto creó problemas en el seno del poder, que provocaron que Ozal, favorable a la libertad de llevar «turbante», fuera obligado a hacerse atrás presionado por los generales, y más tarde a excluir a los principales representantes de la tendencia islamista del Anap en el mes de julio siguiente. En 1989, el Consejo Constitucional prohibió el velo en la universidad, que concluyó su decreto observando que «la República y la democracia son la antítesis del régimen de la shari'a».[24] La voluntad gubernamental de favorecer un Islam «controlado» se enfrentaba así a la acción de los militantes que pretendían ganar influencia conquistando posiciones de poder simbólico, haciendo tambalear las normas de laicidad establecidas por Ataturk, de las que la cúpula militar se consideraba el garante en última instancia. Como ocurrió en Francia, donde el primer conflicto sobre el velo en las escuelas tuvo lugar también en 1989, el discurso islamista se movía simultáneamente en dos registros. A los adeptos, el porte del velo se les presentaba como una obligación coránica a la que las buenas musulmanas debían someterse. Y, respecto a la opinión pública, esta reivindicación se mostraba como una libertad individual fundamental, un «derecho del hombre» (o de la mujer)[25] que el laicismo autoritario prohibía a las alumnas o a las estudiantes que debían tener la libertad de seguir las conminaciones de la shari'a.

Contrariamente a la mayoría de los demás países del mundo musulmán, en los que el Estado aceptaba o alentaba el porte del velo en la universidad y en las escuelas, dejando el ámbito social y religioso en manos del movimiento islamista para poder man-

24. Citado por A. Mango en *MECS*, 1989, p. 659.

25. Varios autores han observado la convergencia paradójica entre la exigencia de llevar el velo y las reivindicaciones feministas, incluidas las de los travestidos, por los que la concepción islamista de la moral no siente, en principio, demasiada simpatía. Véase Jean-Pierre Thieck, *Passion d'Orient*, Karthala, París, 1990, p. 70.

tener la política bajo su control exclusivo, el Estado turco quería mantener su influencia sobre la ética pública.[26] Alrededor de esta cuestión se creó el principal campo de batalla simbólico entre laicos e islamistas; tuvo lugar entonces una guerra de trincheras, con avances y retrocesos, sin que se produjera ninguna victoria decisiva de uno de los dos campos, pero en la que nadie podía permitirse abandonar el combate, so pena de perder su credibilidad. Los perjuicios reales se produjeron en los sectores económico y social, en los que el Estado fundado por Ataturk sufrió las derrotas más importantes.

El paso a la economía de libre mercado bajo la égida de Ozal, después de décadas de economía dirigida, coincidió con la llegada a las grandes metrópolis de empresarios procedentes de las pequeñas ciudades de Anatolia, mientras la primera generación de ingenieros piadosos procedentes de ese mismo medio, que habían acabado sus estudios en los años setenta, llegaban a la edad de asumir importantes responsabilidades profesionales. La privatización y el liberalismo les ofrecían repentinamente unas posibilidades inauditas de hacer negocios en numerosos terrenos.[27] Uno de los más rentables fue la península Arábiga, que contaba con la riqueza procedente del petróleo que suponía al mismo tiempo una salida para los productos turcos exportados y una fuente de capitales que los saudíes y los kuwaitíes invirtieron en el mercado turco en plena expansión. En aquella época se crearon

26. Puede verse una interesante comparación de la laicidad en Francia y Turquía en el número citado de los *CEMOTI*, núm. 19, enero-junio de 1995, básicamente dedicado a este asunto.

27. A partir de los años ochenta pudo observarse en particular la reactivación de la fórmula islámica tradicional del *waqf* (bien de manos muertas dedicado a Dios, que en el Magreb también se conoce con el nombre de habus), a través del cual se crearon numerosas fundaciones que, en un primer momento, sirvieron para acumular «capital verde», como se denomina en Turquía al dinero de los islamistas. Pero, más tarde, esta fórmula financiera fue utilizada por otros actores económicos y sociales, incluidos los laicos. Véase Faruk Bilici, «Sociabilité et expression politique islamiste en Turquie: Les nouveaux vakifs», *Revue Française de Science Politique*, vol. 43/3, junio de 1993, pp. 412-434.

bancos y sociedades de inversión conjunta islámicos.[28] Visto desde Riyad, el apoyo a una burguesía piadosa emergente en Turquía se inscribía en una estrategia política global de ayuda a este grupo social en todo el mundo. También resultaba una ganga económica de la que se beneficiaron los hombres de negocios vinculados al Anap de Ozal (entre ellos, su hermano) o al bien llamado Partido de la Prosperidad de Erbakan. Este nuevo sector permitió también que numerosos empresarios piadosos anatolios tuvieran acceso a los créditos bancarios (sin intereses, de acuerdo con el sistema islámico) de los que les había mantenido al margen los grandes bancos convencionales del país. En 1990, fundaron su propia cámara patronal, el Musiad,[29] oponente de la confederación de la patronal turca, el Tusiad, dominado por los principales capitalistas de Estambul. Era al mismo tiempo una agrupación de PME y un grupo de presión de corte islamista. Sus adherentes crearon esta estructura de ayuda mutua para defender sus intereses específicos frente a la «burguesía laica», tan-

28. Este fenómeno se inscribe en el movimiento general de expansión de las finanzas islámicas (véanse pp. 229-245) y de la constitución de una burguesía piadosa en el conjunto del mundo musulmán, vinculada a los intereses saudíes. El artículo citado de Clement Henry Moore, «Islamic Banks and Competitive Politics...», contiene elementos de análisis sobre la situación turca.

29. La sigla Musiad significa «Asociación de Industriales y Hombres de Negocios Independientes» (*Mustakil Sanayiciler ve Isadamlari Dernegi*), que sigue el modelo del Tusiad (que tiene el mismo significado, excepto el Tu, sílaba inicial de «turcos»), que aglutina a los grandes empresarios, localizada sobre todo en Estambul. La sílaba «Mu», que oficialmente se refiere a «independientes», en realidad todo el mundo interpreta que significa «musulmanes». Creada el 5 de mayo de 1990 por un grupo de jóvenes hombres de negocios de ideología islamista, la asociación contaba con casi tres mil miembros en 1998, distribuidos en veintiocho secciones locales, y la cifra de negocios del conjunto de las empresas adheridas era de 2.790.000 millones de dólares. (Véase N. Narli, art. cit., p. 3.) Existe una interesante monografía del Musiad, basada en un trabajo de campo realizado en abril de 1998 (después de la caída del gobierno Erbakan y la disolución del partido Refah) de Barcu Gültekin, *L'instrumentalisation de l'islam pour une stratégie de promotion sociale à travers le secteur privé: Le cas du Müsiad*, Tesis doctoral de DEA, IEP de París, 1998.

to comercial como culturalmente. También tenía una dimensión ideológica—el Musiad pretendía crear un «mercado común musulmán» opuesto al «club cristiano» de la CEE—, pero que al mismo tiempo era compatible con una actitud pro *business*: gracias a esta organización, sus miembros contaban con defender y extender mejor sus segmentos de mercado. Combinando la ética islamista con el espíritu del capitalismo, aspiraban a formar parte un día del *establishment* económico turco—del que les mantenía alejados su origen modesto y regional, así como su forma de vida «retrógrada»—, a enriquecerse, a adquirir hábitos de consumo suntuario pero sin relajar por ello las normas religiosas. Los que estaban más al día frecuentaban un hotel de lujo situado a orillas del mar, que llevaba el nombre (francés) de Caprice, donde esta burguesía barbuda y con velo pasaba unas vacaciones familiares «lícitas», se bañaba en playas donde se practicaba la segregación de sexos, llevaba el «bañador islámico», y pagaba unas cuentas disparatadas en el restaurante gastronómico halal, mientras hablaba de negocios en el gimnasio. Al margen de la anécdota (que recuerda otras situaciones comparables en el mundo del judaísmo ortodoxo rico), este fenómeno evidenciaba la ambigüedad del compromiso de la burguesía piadosa con el movimiento islamista: ¿Había que luchar para conseguir crear el Estado islámico y la aplicación de la shari'a, arrastrando en este combate a la juventud urbana pobre, o bien negociar un ascenso social en el marco del orden establecido, mezclando la presión sobre el Estado y el compromiso con él? Los intelectuales islamistas turcos, tránsfugas de la izquierda o nutridos del tercermundismo que vivió la mejor época de la revolución iraní, se burlaban de la «*hight society* con velo» y el Musiad, a los que acusaban de llegar a cualquier compromiso para enriquecerse. Una de las figuras más destacadas de esta corriente, Ali Bulaç, que temía la división de los creyentes entre «musulmanes pobres» y «musulmanes ricos», incriminó a estos últimos en los siguientes términos: «Con el fin de conciliar vuestra búsqueda de éxitos [económicos] con vuestras referencias [religiosas], [...], deberíais leer otros libros apar-

te del Libro Santo. No sirve para nada remontarse quince siglos atrás; basta con remontarse a uno, con hojear las obras de este período, la principal de las cuales—lamentablemente escrita por un judío—se titula *El Capital*, en el que se habla de explotación y de lucha de clases».[30]

Esta burguesía piadosa con unas aspiraciones políticas confusas, vinculada tanto con el Anap de Ozal como con el Refah de Erbakan, se decantó por este último a la muerte del primero en 1993, anticipando y favoreciendo una victoria política islamista de la que esperaba conseguir una contrapartida sustancial. En efecto, parecía que el Partido de la Prosperidad podía ganar las elecciones: en esta época, había sabido sacar partido del desencanto de las capas populares urbanas que no se habían beneficiado del liberalismo económico desenfrenado de los años ochenta, y parecía capaz de organizarlas. Podía obtener los sufragios—que facilitarían su victoria—y canalizar su descontento, evitando que se desbordara. Este cálculo abogaba por un apoyo masivo a los «capitalistas verdes» del Refah. Para las campañas que realizaron en la década de los noventa, de hecho, no les faltaron medios. Su eficaz organización se apoyaba en numerosos directivos que habían sido contratados por las administraciones desde la época de los ministros del MSP, en los ayuntamientos de Anatolia que el partido controlaba desde 1989, y en las facilidades de que disponía después de haber obtenido cuarenta escaños en el Parlamento en octubre de 1991. También recurrió, pagando, a los servicios de una agencia de comunicación para dar un nuevo «look» a su imagen en la televisión, demasiado «anatolia» y retrógrada, que podía desalentar a los potenciales electores «modernos» y urbanos.[31] También supo hacer atractivo su con-

30. Ali Bulaç, *Din ve Modernizm. Referans-performans çatismasi* (Religion et modernité. L'affrontement entre recherche de performance et recherche de référence), Beyan, Estambul, 1992, p. 68, citado y traducido por B. Gültekin, *op. cit.*, p. 77.

31. Ayse Oncu, en su artículo «Packaging Islam: Cultural Politics in the Lanscape of Turkish Commercial Television», *Public Culture*, vol. VIII, núm. 1,

signa «Un orden justo», que resultaba muy adecuado para atraer los sufragios de los que encontraban «injusta» la nueva distribución de la riqueza resultante del triunfo del capitalismo durante los años del predominio de Ozal. Contrariamente a los demás partidos afectados por la crisis del militantismo, el Refah desarrolló por último un activismo electoral en la base perfectamente experimentado. Mezcló el puerta a puerta con el análisis informático de las preferencias de cada elector, haciendo hincapié y «trabajándose» a los indecisos hasta conseguir una promesa de voto, animándoles de nuevo por teléfono,[32] y dividiendo en zonas todas las calles de las circunscripciones que había que conquistar. Contrariamente al MSP de los años setenta, el Refah, en sus campañas para las municipales de 1994 y las legislativas de 1995 no hizo hincapié en la exarcebación de la identidad islámica, lo que habría reducido su repercusión, sino que, considerando como algo adquirido su cuota de votos entre el electorado piadoso (alrededor del 10 por 100 de los sufragios), centró su mensaje en los retos sociales y económicos. Esto le permitió conquistar un margen apreciable del 10 por 100 de electores suplementarios que, sin mostrar una actitud hostil a los islamistas, *a priori* no se definían como tales[33] y pertenecían sobre todo a las capas jóvenes y populares.[34]

32. Sobre el uso del teléfono por parte de los activistas del Refah para convencer a los electores—siguiendo el modelo americano—, véase J. B. White, art. cit., p. 172.

33. Véase el análisis del electorado del Refah realizado en 1994 por Ferhat Kentel: «L'islam carrefour des identités sociales et culturelles», en *Cemoti*, núm. 19, *op. cit.*, p. 211 y ss.

34. Como todos los movimientos islamistas, el Refah creó una red de evergetismo y de asociaciones caritativas, que fueron uno de los dispositivos de control social de los medios populares y que, también en este caso, recibían dona-

otoño de 1995, pp. 51-71, basado en la campaña del Refah en 1991, pone de manifiesto cómo sus mensajes supusieron un cambio respecto a las habituales citas coránicas e incluían deliberadamente imágenes de mujeres sin velo que declaraban que votaban por el partido.

Gracias a las victorias que obtuvo en ambas elecciones, el partido de Erbakan consiguió aglutinar, en apariencia, a los tres componentes de un movimiento islamista capaz de conquistar el poder: la burguesía piadosa, la juventud urbana pobre y la *intelligentsia* militante. Atrajo también a grupos sociales que creyeron sus promesas de cambio, sin identificarse con la ideología religiosa, y obtuvo el primer lugar en las elecciones legislativas de diciembre de 1995. Sin embargo, sólo consiguió una quinta parte de los votos, y su jefe tuvo que esperar seis meses para convertirse en primer ministro. Lejos de cualquier marcha triunfal hacia el Estado islámico y la shari'a, se vio obligado a pasar por las contorsiones y los compromisos políticos[35] de una coalición parlamentaria, que le hicieron recordar que más de las tres cuartas partes de los turcos no le habían votado.

Los once meses que duró la coalición entre el Refah y el partido del «camino justo» (centro derecha) de Ciller expusieron a una dura prueba al partido islamista. Su fracaso final se debió en gran parte a las presiones ejercidas por la jerarquía militar y el *establishment* político. También fue el resultado de las contradic-

35. Sobre las negociaciones entre Erbakan y Ciller para crear una alianza entre el Refah y el Partido del Camino Correcto (DYP), así como sobre las peripecias del gobierno dirigido por Erbakan, véase Ayreh Shmuelevitz, *Turkey's Experiment in Islamist Government*, The Moshe Dayan Center, Universidad de Tel-Aviv, Data & Analysis, mayo de 1999.

tivos de hombres de negocios a cambio de los favores del partido cuando éste estuviera en el poder. Cuando se celebraron las elecciones de 1995, esta red se convirtió en un instrumento de apoyo político a través de la consigna «La caridad empieza por uno mismo» que reflejaba la capacidad del partido para dar respuesta, en nombre del ideal religioso de *rahma* (misericordia), a las necesidades de ayuda cotidiana de los desheredados. Por otra parte, en los barrios informales de las periferias urbanas donde la proporción de emigrados rurales procedentes del Kurdistán era importante, el aspecto islámico del Refah resultaba particularmente atractivo porque, a diferencia de los partidos laicos que tenían un discurso nacionalista turco exacerbado con el que muchos kurdos no querían identificarse, promovía un ideal identitario musulmán que englobaba la identidad kurda sin renegar de ella.

ciones insuperables entre el proyecto islamista y la realidad de la gestión gubernamental de un Estado democrático vinculado a Occidente, ratificadas por el desencanto de la base electoral del partido. Contrariamente al ejército argelino, que interrumpió brutalmente las elecciones en las que iba a resultar vencedor el FIS en enero de 1992, el ejército turco—autor, sin embargo, en tres ocasiones, 1960, 1971 y 1980, de un golpe de Estado—no necesitó intervenir por la fuerza para poner punto final a la experiencia del poder de un movimiento islamista que cayó en su propia trampa.

Cuando, a finales de junio de 1996, se formó el gobierno de coalición, el Refah, además del cargo de primer ministro, recuperó la mayor parte de los «ministerios de proximidad» que su precedesor, el MSP, había ocupado en las coaliciones de los años setenta.[36] Algunos de ellos le permitieron prolongar sin obstáculos, con los medios del Estado, la movilización y la organización de la sociedad que había iniciado a través de su red de asociaciones caritativas y de los ayuntamientos que controlaba. Pero otros, como el de Justicia y el de Cultura, se convirtieron en un espacio de contradicciones insostenibles entre el programa de islamización y la laicidad de las instituciones. Simbólicamente, el proyecto de edificar una gran mezquita en el centro de la plaza Taksim en Estambul, el centro del barrio moderno vinculado a la herencia de Ataturk, y de reafectar para el culto musulmán la basílica bizantina de Santa Sofía (convertida en museo en la época republicana, después de haber sido transformada en mezquita durante la conquista otomana de 1453) polarizó la oposición al Refah de la mayoría del electorado, pero no entusiasmó a la quinta

36. El Partido del Camino Correcto controló los ministerios de Asuntos Exteriores (que recayó en Ciller), Defensa, Interior y Educación (dirigidos por el MSP en los años setenta y que les permitieron reclutar a numerosos militantes islamistas entre la policía y el profesorado), e Industria. El Refah controlaba las finanzas, los equipamientos, el trabajo, la energía, la justicia, la cultura y el medio ambiente, así como un Ministerio de Estado, encabezado por Abdullah Gul, que hacía las funciones de ministro oficioso de Asuntos Exteriores.

parte de los turcos que le habían votado. En política exterior,[37] el partido, que antes de su llegada al poder había denunciado la alianza militar entre Israel y había prometido revocarla, no pudo conseguirlo, y Erbakan tuvo que ratificar, en su calidad de primer ministro, los acuerdos entre la industria militar de ambos países. Hostigado por los dirigentes de los demás países musulmanes por esta cuestión, su única respuesta fue la que se atribuía al Profeta del Islam: «Id a buscar el saber [en este caso, la tecnología militar] donde lo encontréis». Interesado en recuperar la iniciativa en el exterior, y buscando apoyos en el mundo musulmán frente a la jerarquía militar turca, Erbakan realizó dos giras cuyo objetivo explícito era crear una especie de «mercado común islámico», retomando con ello una reivindicación de los pequeños empresarios piadosos del Musiad, del que una importante delegación le acompañó de Irán a Indonesia y de Nigeria a Egipto y Libia. Estos viajes, con resabios de nostalgia otomana, y destinados a convertir a Erbakan en el «líder de todo el mundo islámico», sólo consiguieron debilitar políticamente al primer ministro, que en Teherán se vio obligado a dar cuenta de las relaciones turco-israelíes, recibió una áspera reprimenda de Mubarak cuando abogó por la causa de los Hermanos Musulmanes egipcios, y fue llamado a capítulo por el coronel Gadafi, que elogió el partido kurdo PKK que estaba en guerra con Ankara, y reclamó la independencia del Kurdistán.

El quinto congreso del Refah, que tuvo lugar a la semana siguiente del fracaso en Libia, puso de manifiesto la fragilidad ideológica del partido; cuando debían haber celebrado la tan esperada conquista del poder y proclamar a bombo y platillo las

37. Agradezco a R. Cakir haberme permitido consultar su artículo no publicado, «Foreign Policy of the Welfare Party», que contiene un análisis muy documentado de esta cuestión. El primer acuerdo militar se firmó en febrero de 1996, y fue denunciado por Gul, que prometió abrogarlo cuando el partido accediera al poder. El segundo acuerdo, que trataba sobre la renovación de sesenta aviones de combate *Phantom* turcos en Israel, fue ratificado en agosto por Erbakan.

profesiones de fe islamistas y la crítica de la laicidad que habían sido las bazas de Erbakan desde que se inició en la política en 1970, los delegados, reunidos ante un inmenso retrato de Ataturk, oyeron cómo su jefe y primer ministro elogiaba al fundador de la República y presentaba al Refah como a su más fiel heredero. Aquel discurso, que pretendía atraerse las simpatías del *establishment* laico y la jerarquía militar, y aumentar la penetración del partido en las tres cuartas partes del electorado que no le habían votado, sólo consiguió desconcertar a los militantes, acostumbrados a una retórica muy distinta.

Así, el 31 de enero de 1997, un miembro del Refah, alcalde de Sincan, un extrarradio de Ankara en el que vivían emigrantes procedentes de Anatolia, organizó una celebración de la Jornada de Jerusalén en la que los jóvenes representaron la intifada y vilipendiaban a Arafat, Israel y a todos aquellos que firmaban acuerdos con el Estado hebreo, y en la que las consignas y las pancartas reclamaban la aplicación de la shari'a, en presencia del embajador de Irán, que tomó la palabra en el mismo sentido. Al día siguiente, el ejército penetró en las calles del suburbio con carros de combate. El embajador de Irán fue expulsado y el alcalde, encarcelado; la visita que le hizo, en prisión, el ministro de Justicia, miembro del Refah, sólo consiguió agravar la tensión. El 28 de febrero siguiente, una reunión del Consejo Nacional de Seguridad, en el que estaban representados el Estado mayor militar y el gobierno, tomó una serie de medidas opuestas a la «reacción» (Irtica), incriminando explícitamente las iniciativas de los diputados del Refah, incluido el primer ministro.[38] Éste se vio obligado a firmarlas y tuvo que enfrentarse a las críticas de una parte de los militantes. En cuanto a las capas urbanas secularizadas, el partido no consiguió vencer su desconfianza que, sin embargo, había intentado disipar. Ese mismo mes de febrero de 1997, por iniciativa de algunas ONG laicas, todas las noches, a

38. El relato detallado de las acusaciones y de las medidas preconizadas puede verse en A. Shmuelevitz, *op. cit.*, pp. 24-27.

las nueve, numerosos turcos apagaban las luces y salían a la calle con velas encendidas, apoyando la consigna «Un minuto de oscuridad para un futuro luminoso». Unas observaciones hostiles del ministro de Justicia se convirtieron en el blanco de los manifestantes, que denunciaron la veleidad que suponía buscar en la shari'a la inspiración de la reforma de la justicia. En marzo, en ocasión de la Copa de Fútbol del primer Ministro, Erbakan fue abucheado por la muchedumbre de espectadores que gritaban «¡Laicidad!», una señal de que el público de los estadios, movilizado en otros países en favor de la causa islamista, como en Argelia en los años del FIS, escapaba al control del Refah.

En mayo de 1997, el conflicto se agravó con la expulsión de las filas del ejército de más de ciento sesenta oficiales y suboficiales sospechosos de simpatizar con los islamistas, y con una controversia que tuvo lugar en los institutos para imanes y predicadores, que proporcionaban el grueso de los batallones de dirigentes del partido. Entre las medidas tomadas por el Consejo nacional de Seguridad figuraba la extensión de la educación pública obligatoria de cinco a ocho años, es decir, del nivel del certificado de estudios primarios hasta la reválida de los institutos. Al margen de la mejora del nivel escolar en general, el objetivo de esta decisión eran las clases de instituto de los Imam hatip lisesi, suprimidas y reintegradas en el tronco común. La formación propiamente islámica quedaba pues reducida a tres años en vez de seis, y se iban a aplicar números clausos para disminuir sensiblemente el número de alumnos. Los militantes del Refah se manifestaron gritando la consigna «¡Dejad en paz mis escuelas religiosas!» (como un eco del «¡Dejad en paz a mi compa!» francés de los años ochenta, una consigna que pretendía movilizar a la sociedad civil además de a los adeptos). Pero la lucha apenas tuvo ninguna resonancia en ésta, porque daba la impresión de que iba dirigida contra la elevación de la edad de la escolaridad obligatoria y, por tanto, parecía retrógrada.

Limitado únicamente a su base compuesta por el electorado piadoso, al partido islamista se le cuestionaba también su magis-

terio en este ámbito: Fethullah Gulen, dirigente de una de las asociaciones islámicas turcas más importantes, responsable de una vasta red de escuelas privadas, una cadena de televisión y numerosas empresas, pidió la dimisión de Erbakan. La presión de los militares a diversos diputados y ministros del socio del Refah, el Partido del Camino Justo de Ciller, les llevó a retirar su apoyo a la coalición, mientras que el Consejo Constitucional recibió un requerimiento sobre el Refah, acusado de violar los principios de laicidad. El 16 de junio, el primer ministro dimitió, con la esperanza de que Ciller le sucediera y mantuviera intacta la coalición. El presidente de la República, Demirel, se les adelantó encargando al dirigente del Anap, Yilmaz, que encabezara una alianza de circunstancias compuesta por la oposición a los islamistas y apoyada por el ejército, que se mantuvo hasta las elecciones legislativas anticipadas de abril de 1999.

El balance del ministerio de Erbakan, en conjunto, no fue positivo para el movimiento islamista en Turquía. El Refah no consiguió llevar a cabo su programa de reislamización: se enfrentó a las instituciones laicas, a las que no podía atacar frontalmente, a menos que desencadenara un proceso revolucionario que no podía controlar porque no disponía de los medios para ello, y en el que no le habrían seguido las clases medias piadosas, excepto los pequeños empresarios del Musiad. La franja radical no se identificó con los compromisos, excesivos en su opinión, que aceptó el primer ministro, y se desmovilizó. Para sorpresa de muchos, la disolución del partido decretada por el Consejo Constitucional, en enero de 1998, que fue criticada por numerosos demócratas que sólo vieron pretextos políticos en las causas jurídicas aducidas, no provocó ninguna protesta violenta en las filas de los militantes, como si el fracaso del Refah en el poder merecería pasar la página.

Anticipándose a esta decisión, hizo su aparición un cuarto avatar del partido islamista en diciembre de 1997 con el nombre de Fazilet ('virtud'). Contrariamente a los tres precedentes, que Erbakan controlaba sin problemas, la nueva formación provocó

fuertes oposiciones entre los «turbantes viejos», que se identificaban con él, y una nueva generación, «reformista», que le hacía responsable de los fracasos y que tomó el timón del partido. La reciente formación parecía sobre todo interesada en favorecer la inserción de la clase media piadosa en el *establishment* turco, y abandonó toda referencia a los símbolos de la ideología islamista que implicaran una ruptura con la laicidad o con Occidente. Algunas mujeres que no utilizaban el velo formaron parte del comité central,[39] y una de ellas no dudó en servir alcohol en una recepción ofrecida por el partido, así como en cantar al unísono con Kutan, el líder del Fazilet. Los partidos de Erbakan, por el contrario, celebraban reuniones separadas para hombres y mujeres, no habían promovido a ninguna de éstas a cargos de responsabilidad, y el propio Erbakan hacía tocar en su presencia una versión del himno nacional cantada por coros exclusivamente masculinos. La nostalgia del califato otomano también parecía estar pasada de moda: contrariamente al Refah que intentaba construir un «mercado común islámico» frente a la Comunidad Económica Europea judeo-cristiana, el Fazilet expresó su apoyo a la petición turca de adhesión a la Unión Europea.[40] El propio porte del velo se consideraba una opción personal y no un imperativo religioso. Al igual que el «partido del Centro» (hizb al wasat), que en 1995 habían pretendido crear los Hermanos Musulmanes egipcios reformistas, o el Frente de Acción Islámica jordano, para el Fazilet la democracia era un imperativo político esencial—que dio prioridad en la participación en el poder a las clases medias piadosas del que parecía ser la emanación—en detrimento de cualquier rigidez doctrinal o dogmática. Como en los casos egipcio y jordano, debía tener en cuenta las aspiraciones de un grupo social que había cambiado durante el último cuarto de siglo, que tenía una educación muy superior, y cuyas elites dominaban el inglés y la informática, y que aspiraba a encontrar su lugar en un medio económico y político liberal, en el que el mercado y la democracia eran la mejor ocasión para enriquecerse o adquirir poder. Esta «coacción» democrática afectaba en primer lugar a las clases medias que habían participado en el movimiento islamista, pero no ofrecía nada tangible a la juventud urbana pobre, porque comportaba una ampliación potencial de las bases del poder y no un cuestionamiento radical de la jerarquía social. En Turquía, como ocurría en Jordania o Egipto, estas clases medias buscaban entonces una forma aceptable de acceder al sistema, un *modus vivendi* con los regímenes en el poder o la burguesía secular. Pero esta estrategia les privaba de la alianza y el apoyo de la juventud urbana pobre, que en este proyecto democrático y liberal no encontraba nada que favoreciera sus intereses. Pero, al verse privadas de este apoyo, las clases medias piadosas perdían su baza más importante en la negociación con el régimen. Por sí solas no tenían la suficiente capacidad de matiz, desde el punto de vista del poder; éste consideró pues que seguía controlando el juego y tendió a imponer las condiciones que le convenían.

Este proceso, sobre el que volveremos a hablar en las últimas páginas del libro, actualmente puede observarse en el conjunto del mundo musulmán. En el caso turco, condujo al retroceso de la lista islamista en las elecciones generales anticipadas de abril de 1999. El Fazilet, en efecto, perdió el primer puesto que había conquistado el Refah, y se situó en tercera posición con menos del 15 por 100 de los votos (respecto al 21,4 por 100 de diciem-

39. Una mujer fue elegida diputada en la lista del Fazilet en abril de 1999, pero el hecho de que decidiera acudir al Parlamento llevando el velo provocó controversias. Era hija de un imán y había estudiado medicina en Texas (porque no podía llevar el velo en la universidad turca), donde se casó con un americano (un musulmán de origen árabe) y se convirtió en ciudadana de este país, a pesar de que el Estado turco prohíbe, en principio, que sus ciudadanos posean otra nacionalidad (esta prohibición apenas se aplica). Fue expulsada del Parlamento porque se negó a quitarse el velo, y más tarde se le denegó la nacionalidad turca.

40. Esta petición fue rechazada por la Unión Europea en la cumbre de Luxemburgo en otoño de 1998. Numerosos comentaristas, tanto en Turquía como en el resto de Europa, atribuyeron la causa (no explicitada) de esta decisión al carácter musulmán del país...

bre de 1995).[41] Con el poco distanciamiento del que disponemos en el momento de escribir estas líneas, parece ser que ha perdido votos en las periferias pobres de las ciudades y en las zonas rurales, pero que mantiene sus posiciones en los barrios de las clases medias urbanas.[42] Y, una vez más, se ha presentado una demanda al Consejo Constitucional para que disuelva el partido por intrigas antilaicas, un signo de que el poder pretende imponer sus condiciones antes de iniciar cualquier negociación y sacar partido del debilitamiento del movimiento islamista. Simbólicamente, puede observarse que el distanciamiento entre éste y la sociedad se expresó claramente en ocasión del terrible seísmo que afectó a Turquía en agosto de 1999: en el pasado, una catástrofe natural de este tipo fue una magnífica ocasión para que el FIS, en Argelia, en noviembre de 1989, o los Hermanos Musulmanes, en El Cairo, en 1992, pusieran de manifiesto la fuerza de sus redes caritativas y que incluso pusieran remedio a las deficiencias del Estado, abrogándose sus funciones. Pero no ocurrió lo mismo cuando se produjo el terremoto en Yalova: los islamistas estaban ausentes, y la movilización de la sociedad civil para prestar ayuda a los siniestrados estuvo controlada sobre todo por los movimientos asociativos laicos, entre los que se distinguió el grupo de alpinistas Akut.

41. El partido social-demócrata nacionalista de Ecevit (DSP) fue el más votado, con un 21,6 por 100, el partido nacionalista de extrema derecha (MHP) obtuvo el 18,4 por 100, el Fazilet el 14,9 por 100, y los dos partidos de centroderecha (Anap y DYP) un poco más del 13 por 100. Varios observadores atribuyeron el avance de los dos primeros partidos, opuestos en el espectro político pero ambos «soberanistas», incluso chauvinistas, a la captura del dirigente del PKK, Abdullah Ocalan (lo que benefició a Ecevit, primer ministro) después de una campaña de intimidación contra Siria que le concedió el asilo político, así como al final de la negativa de la Unión Europea respecto a la candidatura turca en la cumbre de Luxemburgo en otoño de 1997.

42. Los primeros análisis se refieren al desmoronamaiento del voto islamista en los barrios populares en favor de los nacionalistas de extrema derecha, que llevaron a cabo una campaña contra los militantes del Fazilet, considerados «liberales» en el ámbito económico, así como en el sudeste de Anatolia, donde el Refah aglutinó al electorado turco y kurdo en nombre de su referencia islámica común. Después de la detención de Ocalan, parece ser que los electores turcos votaron por el MHP mientras que los kurdos daban sus votos al partido Hadep (pro Kurdistán). Sin embargo, se mantuvieron los ayuntamientos islamistas de Estambul y Ankara, gracias a la imagen de buena gestión entre las clases medias urbanas. Véase Riva Kastoryano, «Les élections et les nationalismes en Turquie» (*Études du CERI*, pendiente de publicación, 2000).

¿HACIA UNA «DEMOCRACIA MUSULMANA»?

El 29 de diciembre de 1999, unos días después de que el general Omar el Bashir, jefe de Estado de Sudán, expulsara del país al ideólogo islamista carismático Hasan el Turabi,[1] la «eminencia gris» del régimen y bestia negra de Estados Unidos y de los regímenes árabes conservadores, el periódico árabe de Londres Al Qods al 'arabi (Jerusalén Árabe) publicó un editorial de una de las plumas más famosas, Abdel Wahhad al Effendi. Sudanés educado en Inglaterra, donde reside, autor de una obra de calidad en la que expresa sus simpatías por el islamismo en su país natal,[2] dio a su artículo un título lleno de amargura y decepción: «La experiencia sudanesa y la crisis del movimiento islámico contemporáneo: lecciones y significados».[3] En su opinión, los acontecimientos de Sudán se inscribían en una larga serie de fracasos de la «renovación islámica» de finales de los años noventa, que empezaron en Afganistán y pasaban por la evicción de Anwar Ibrahim, el vice primer ministro islamista de Malaisia.[4] Según el

1. Sobre el golpe de Estado perpetrado por el general Bashir que alejó del poder a Turabi, véase en particular un análisis muy preciso, que incluye numerosos comentarios de la prensa árabe de Londres y de los análisis locales en «What does Bashir's Second Coup Mean for Sudan?», *Mideast Mirror*, 14 de diciembre de 1999; así como una interesante presentación factual en «Sudanese Leader Moves Againts Rival: Bashir Dissolves Parliament, Dismisses, Former Mentor Who Challenged Him», *The Washington Post*, 14 de diciembre de 1999.

2. Véase p. 286, y nota 1.

3. Abdel Wahhab al Effendi, «Al tajriba al sudaniyya wa azmat al haraka al islamiyya al haditha: durus wa dalalat», *Al Qods al 'arabi*, 29 de diciembre de 1999.

4. Sobre la evicción de Anwar Ibrahim, vilipendiado por «sodomía» y sus

autor, Afganistán constituyó la mayor victoria del movimiento en la época moderna—como buen sunita, «olvida» la revolución iraní—, antes de convertirse en la suprema catástrofe en su género. Pero, a pesar de la diferencia de contextos, los fracasos afgano y sudanés tenían una característica común: ambos eran imputables únicamente a los islamistas, sin ninguna interferencia del enemigo exterior. En el límite, era preferible que se reprimiera el movimiento, como ocurría en Egipto o en Argelia, porque éste llevaba la palma del martirio. En los dos países en los que se había amparado del poder, Afganistán y Sudán, fracasó en la primera prueba: resolver sus conflictos internos de forma serena y democrática. El espectáculo de los militantes que, una vez en el poder, se incriminaban unos a otros y se asesinaban entre sí era dolorosamente elocuente, porque ponía claramente en entredicho el magisterio moral que pretendían detentar, y «arruinaba años, incluso siglos, de campañas de propagación de la fe». Y más aún: «¡Sus divergencias no se basaban en cuestiones religiosas sino que tenían que ver con la gloria y el poder! Sin embargo, como verdaderos musulmanes, se suponía que debían estar al margen de éstos, como si esta actitud no hubiera conducido a dividir las filas de los creyentes (*fitna*)... Y qué decir cuando esto conduce a la ruina del país, a la pérdida de los fieles, y aleja a la gente de la religión desfigurando la imagen del Islam y de sus hombres». El autor lamenta que, una vez llegados al poder, los militantes islamistas ignoraran toda práctica democrática, «aunque Banna [el fundador de los Hermanos Musulmanes] hubiera puesto de manifiesto que la democracia parlamentaria era lo más parecido al Islam». Y, concluye, «si los islamistas no consiguen resolver este problema, infligirán un golpe mortal a las esperanzas sobre la renovación islámica y harán que la calamidad se abata sobre el Islam. Ésta será peor que lo que ha provocado en su seno el movimiento islamista o laicista, porque

consecuencias sobre la evolución del movimiento islamista, véase p. 133, y nota 7.

afectará a sus órganos vitales, que sus enemigos nunca dañan».

El *spleen* de este «decepcionado del islamismo» merece ser destacado entre muchos otros teniendo en cuenta la personalidad de su autor y el periódico que lo publicó, paladín del antisionismo, portavoz habitual de las causas islamista y nacionalista árabe radicales.[5] Al margen del vocabulario muy marcado ideológicamente, destinado al consumo interno de los militantes y a su introspección, los tres factores del fracaso que indica Effendi son los mismos que hemos identificado en las páginas precedentes: el agotamiento de la utopía por el paso del tiempo y el ejercicio del poder, el conflicto entre sus diversos componentes, y la cuestión de la democracia. Pero donde el simpatizante islamista sólo ve enfrentamientos personales, creemos que se esboza el antagonismo social entre las clases medias y la juventud urbana pobre. Cuando habla de la democracia como referencia del movimiento islamista desde la época de Banna, una interpretación que merece una discusión, vislumbramos en cambio el interés de las clases medias y de una parte de la *intelligentsia* islamista, de la que el autor forma parte, por llegar a una alianza con la sociedad civil laica,[6] para salir de la trampa en la que les ha encerrado su lógica política.

5. En 1994, se celebró una conferencia en Beirut en la que participaron islamistas y nacionalistas árabes, que habían superado su antagonismo para luchar conjuntamente contra el proceso de paz iniciado tras los acuerdos de Oslo, que consideraban una capitulación ante el imperialismo y el sionismo. Sobre esta corriente, de la que el dirigente islamista tunecino R. al Ghannushi, refugiado en Londres, era uno de los representantes más elocuentes, véase la obra colectiva publicada por el Centre de la Unité Arabe de Beirut, *think tank* tradicional de los nacionalistas, *Al hurriyyat al 'amma fi-l daula al-islamiyya* (Las libertades públicas en el Estado islámico), Beirut, 1993, que constituye una especie de mano tendida a estos últimos.

6. En su artículo, Effendi no incrimina a los «laicos» como tales, sino a los «laicos extremistas» *(al harakat al almaniyya al mutattarifa)*, una expresión que hemos traducido por «laicistas», un término que usan los medios islamistas y cristianos antilaicos en Francia para designar negativamente a los partidarios de la «laicidad jacobina» (y que fue muy utilizado durante los casos del velo is-

En Malaisia, otra referencia de Effendi, donde el *Wunderkind* del islamismo local, Anwar Ibrahim, fue arrastrado por el lodo después de haber sido acusado de homosexualidad por el dictador que le había consagrado, Mahatir Mohamed, los partidarios de la victoria se vieron confrontados a un dilema del mismo tipo. En la época de su gloria, fueron los más fervientes defensores de un régimen autoritario que les había cooptado, mimado y enriquecido.[7] No se preocupaban demasiado por la democracia, porque comulgaban en el culto de los «valores islámicos» celebrado por Mahathir, un camelo que argüía la primacía de la comunidad sobre el individuo en Asia para acabar con la libertad, un «valor occidental» aborrecido. Pero, al manifestarse contra Mahathir, encontraron a sus mejores aliados entre los demócratas. El amigo de Anwar, vilipendiado por la prensa oficial, Munawar Anees, un célebre intelectual islamista, en otro tiempo gran detractor de los múltiples complots de Occidente, dio testimonio de ello, al salir de la cárcel. Arrancado de las garras del dictador musulmán gracias a las presiones de defensores occidentales de los derechos humanos, hizo un examen de conciencia sobre los anatemas pronunciados en el pasado, con una profusión de citas de Thomas Jefferson.[8] Una vez más, los «decepcionados del islamismo» surgidos de las clases medias y de la *intelligentsia* se vuelven hacia la sociedad civil secular, deseosos de llegar a una alianza con ella que les permita reciclarse con el mínimo de pérdidas

7. Gracias al acceso a la riqueza malaya, procedente de la producción de hidrocarburos y de la punción contra los empresarios de etnia china, los islamistas seguidores de Anwar contribuyeron a numerosas «causas» idóneas en todo el mundo, y pulieron, en particular en ciertos círculos universitarios americanos, una imagen de «moderados» compatible con el capitalismo (*business friendly*).

8. Véanse las declaraciones de Munawar Anees al salir de la cárcel, p. 134, nota 10.

---

lámico en 1989, en particular). Al estigmatizar sólo a los «extremistas», Effendi parecía dejar la puerta abierta a los laicos que, según su acepción, de hecho no lo eran.

en el gran mercado de la mundialización que se abre en los inicios del tercer milenio.

Si los fiascos afgano y sudanés afligían al microcosmos del «Londonistán» sunita, como llamaban los propios interesados al mundo de los refugiados, periodistas, activistas y «financieros verdes» que se afincaron en la capital inglesa, el fracaso del proyecto político de la República islámica de Irán dio la primera estocada importante al entusiasmo general que provocó el movimiento en su conjunto en el crepúsculo del siglo XX. Las «victorias» de los islamistas sunitas en Afganistán y en Sudán, en efecto, pagados y armados por Arabia Saudí y la CIA en un caso, y apoyados por un golpe de Estado militar-religioso en el otro, son difícilmente comparables con la verdadera revolución que tuvo lugar en Irán. Al margen de la especificidad chiíta de este país, ésta encarnó la utopía islamista en un sentido amplio. Pero, a lo largo de los ocho años de guerra contra Irak, un único grupo social, el mundo de los comerciantes del bazar y de los negocios vinculados al poder político-religioso, confiscaron la República islámica.[9] Lo hicieron en detrimento de las antiguas elites de la época del sha, pero sobre todo de la juventud pobre, que en primer lugar fue impelida a manifestarse ante las bayonetas del ejército imperial y, más tarde, acabada la revolución, martirizada en masa en los campos de minas iraquíes.[10] Según una lógica «termidoriana», los *sans-culotte* de la revolución iraní fueron eliminados de los centros neurálgicos del sistema y pagados con

9. Puede verse un primer balance muy bien documentado de la crisis de la República islámica en el libro colectivo dirigido por Saeed Rahnema y Sohrab Behdad, *Iran after the Revolution. Crisis of an Islamic State*, I. B. Tauris, Londres, 1995. Véase en particular «The Post-Revolutionary Economic Crisis» (S. Behdad), pp. 97-129, donde el autor identifica a los grupos sociales que han conquistado una posición dominante.

10. El destino de los jóvenes voluntarios que fueron al frente y que acabaron buscando el martirio para consumar, con su propia vida, el fracaso de la revolución ha sido objeto de una reflexión de Farhad Khosrokhavar, titulada «Le chi'isme mortifère». Véanse p. 167-168.

moral y rigorismo religioso. A estos pobres, relegados de nuevo al nivel inferior de la escala, y a los que, después de su sacrificio, se negó cualquier esperanza de ascenso social, el régimen les ofreció como pasto las mujeres de la clase media, obligadas a llevar el velo, y a las que los pasdarans, basidj y otros bribones en uniforme de campaña podían detener y hostigar si se paseaban «mal veladas». En 1989, Jomeini pronunció la fatwa que condenaba a muerte a Salman Rushdie. Sólo fue una prenda macabra entregada al radicalismo, para ocultar que la exportación de la revolución había fracasado frente al *containment* saudí, y traicionó las expectativas de la masa de sus partidarios, alimentados entonces con símbolos a falta de una mejora concreta de su nivel de vida.

Más tarde, a lo largo de la década de los noventa, la propia demografía, cuya rápida hinchazón había resultado tan útil a la causa islamista veinte años antes, empujando a la periferia de las ciudades a los jóvenes que se sublevaron en su nombre, invirtió sus efectos. A la explosión de la población le siguió un descenso regular y rápido de la natalidad entre los nuevos habitantes de las ciudades que debían enfrentarse a problemas insolubles de vivienda, y cuyas mujeres, que tenían acceso al trabajo, se vieron obligadas a regular su fecundidad en función de las coerciones urbanas. Al margen de la ideología natalista de los militantes islamistas, que veían en la multiplicación de nacimientos una promesa de luchadores para las yihads de mañana, las parejas jóvenes que viven en las metrópolis del mundo musulmán en el año 2000 anteponen sus aspiraciones concretas al bienestar. Éstas pasan por un descenso de la natalidad, que sustituye a las familias de siete miembros o más que constituían la norma hace veinte años por las de dos o tres hijos.[11] Contrariamente a sus padres, la mayor parte de los cuales había nacido en el campo y había sufrido el traumatismo del éxodo rural, estos últimos nacieron ya en la ciudad. Comparten la misma cultura escrita que sus padres, mientras que éstos, la primera generación alfabetizada en masa, se sentían separados de sus propios padres, campesinos e iletrados, por un abismo cultural que propició las rupturas y la penetración de la ideología islamista radical. Los hijos de los barbudos ya no creen en los sueños que poblaban el imaginario de la generación precedente en los años setenta. En la República islámica, dos décadas después de la victoria de Jomeini en 1979, es donde este fenómeno resulta más evidente. En el vigésimo aniversario de la revolución llegó a la edad adulta una generación que no conoció la época del sha y que sufrió un desempleo masivo, una moral represiva y un orden social esclerotizado, dominado por la jerarquía religiosa, las Fundaciones que controlaban la economía junto con los comerciantes del bazar, y el conjunto de los que se han beneficiado de la República islámica, opuestos a cualquier reforma que socave su poder. En 1997, en ocasión de las elecciones presidenciales, esta joven generación votó sin equívocos en contra el candidato del *establishment* religioso, Nategh Nuri, y a favor del candidato del «cambio», Khatami. Este cambio se lleva a cabo de forma gradual: el presidente también procede del serrallo, lleva turbante, y su margen de maniobra sigue siendo limitado mientras los otros dos centros del poder, el Parlamento y el Guía de la Revolución, siga estando en manos del clan «conservador», que controla gran parte del aparato jurídico y represivo.[12] Las elecciones legislativas del 18 de febrero de 2000 dieron una victoria amplia a los candidatos reformistas, un signo indudable de que la sociedad se pronuncia ahora contra el orden social y moral heredado de Jomeini. Las incertidumbres sobre las formas de transición de la era islamista al

11. Sobre la transición demográfica en el mundo musulmán a finales de la década de los noventa, véase en particular J.-C. Chasteland y J.-C. Chesnais, *La population du monde, enjeux et problèmes*, PUF-Ined, París, 1997.

12. Sobre las consecuencias de la elección de Khatami, véase en particular el número de los *Cahiers de l'Orient*, «Le printemps iranien?», dirigido por Azadeh Kian (núm. 49, enero-marzo de 1998), así como F. Khosrokhavar y O. Roy, *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse*, Seuil, París, 1999.

«postislamismo» recuerdan los debates sobre el «poscomunismo» en las antiguas sociedades soviéticas. En ambos casos, sea cual sea la salida, la situación actual evidencia el fracaso ético de un modelo, convertido ahora en un momento históricamente fechado, superado y rechazado, lejos de la utopía portadora de futuro que había sido en otros tiempos.

Esta derrota va más allá tanto de las fronteras de Irán como del chiísmo, y abraza al conjunto de la ideología islamista, también en el universo sunita. El artículo de Effendi que hemos citado lamentaba la incapacidad de los islamistas sunitas que llegaron al poder para poner en marcha los ideales que suscribían cuando se hallaban en la oposición, y veía más autenticidad en los movimientos reprimidos por el Estado. Pero su balance no es mucho más favorable: tampoco éstos han conseguido salir victoriosos en las estrategias de enfrentamiento ni en las lógicas de cooptación. En el primer caso, ilustrado sobre todo por las situaciones argelina y egipcia, la violencia contra el Estado preconizada y aplicada por los grupos más radicales, después de un inicio prometedor, se volvió en contra de sus instigadores. La violencia no consiguió que la población se sublevara, incluso cuando la causa islamista era popular y había triunfado en las urnas, como ocurrió en Argelia. Por el contrario, el paroxismo que alcanzó, estimulada por la experiencia de la yihad en Afganistán, alejó a la población de una ideología que se había convertido en una pesadilla sangrienta. Los grupos islamistas moderados, surgidos de las clases medias piadosas, se encontraron en falso, incapaces de controlar la espiral de ferocidad de la que a veces eran víctimas. No supieron conservar su papel de intermediarios y garantes frente al Estado y las potencias extranjeras.

Entre 1922 y 1995, Estados Unidos dio muestras de benevolencia respecto a diversos representantes de esta corriente, que vivían en su territorio, o bien algunas instancias semioficiales les invitaba regularmente, todo ello en el marco del apoyo masivo de la CIA a la yihad en Afganistán. Esta operación había establecido una vasta red de enlaces operativos entre los militantes, activistas e ideólogos que pudieran ser interlocutores válidos para Washington, si conseguían adueñarse del poder. Algunos universitarios americanos publicaron un gran número de obras ensalzando a los «islamistas moderados», en los que veían la encarnación de la sociedad civil y los mejores adeptos de la economía de mercado. Diversos periodistas que compartían las mismas simpatías prepararon a sus lectores ante la eventualidad de una victoria islamista en Argelia y en Egipto que, a sus ojos, no suponían más que ventajas para Estados Unidos. En cambio, otros universitarios y grupos de presión del otro lado del Atlántico, a menudo próximos al grupo de presión pro israelí, así como órganos de prensa de esta obediencia, intentaban demostrar que los «moderados» no eran más que la máscara sonriente del terrorismo y el fanatismo, consustanciales, en su opinión, al movimiento islamista integral.[13] Este debate, por mediocre que fuera intelectualmente, reflejaba unos retos de poder y de influencia considerables: determinar la toma de postura de la política americana respecto a los islamistas. Entre los elementos que la hicieron decantar, alrededor de 1995, del *benign neglect* al endurecimiento, se encuentra la extensión del terrorismo de inspiración islamista en territorio americano. El atentado contra el World Trade Center, con todas las zonas oscuras que todavía hoy presenta, supuso, como mínimo, una manifestación espectacular del fenómeno. En un registro más discreto, el destino de Anuar

13. Sobre este debate americano, en el que la argumentación científica e intelectual es muy próxima a los intereses políticos o económicos, se ha publicado una documentación bastante abundante a partir de mediados de los años noventa. Véase en particular Maria do Céu Pinto, *Political Islam and the United States. A Study of US Policy towards Islamist Movements in the Middle East*, Ithaca Press, Londres, 1999, en el que se hace una síntesis de las diferentes políticas puestas en marcha por los sucesivos gobiernos y los grupos de presión que las promovieron. Véase también Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam. Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, así como las obras colectivas más antiguas dirigidas por S. W. Hibbard y W. B. Quandt, *Islamic Activism and US Policy*, *op. cit.*, y M. Kramer, *The Islamism Debate*, *op. cit.*

Haddam, «jefe de la delegación parlamentaria del FIS en el extranjero» y discípulo de Mohamed Said, que se pasó al GIA antes de ser ejecutado bajo el «emirato» de Zituni, es también una muestra de este cambio. Instalado en Estados Unidos, interlocutor oficioso, representó al FIS en la conferencia de Sant'Egidio, en Roma, en diciembre de 1994, en lugar de Rabah Kebir, al que oportunamente se le prohibió salir de Alemania, donde se había refugiado. En la época en que se celebró la conferencia, Washington apoyaba todavía un escenario de salida de la crisis argelina en la que los islamistas desempeñaban un papel central. En 1995, la espiral terrorista marcada por la «guerra contra Francia», los atentados en el Hexágono, y las matanzas de Argelia, al margen de la controversia sobre la identidad de sus responsables, hizo inadmisible la opción islamista, a falta de interlocutores que pudieran responder de ella. Washington se desentendió de ella y Anuar Haddam fue encarcelado por una cuestión relacionada con su permiso de residencia (el mismo procedimiento que se utilizó contra el jeque egipcio Omar Abdel Rahman).

En la segunda mitad de la década—siguiendo el ejemplo de Effendi y Anees pero también de los Hermanos Musulmanes cuadragenarios que intentaron crear el partido Al Wasat en Egipto en 1995 o de los dirigentes «moderados» del Refah turco que dirigieron la transición hacia el partido Fazilet después de 1997, y muchos otros—los intelectuales islamistas más lúcidos empezaron a percibir que la ideología política del movimiento les conducía a un punto muerto. Éste se manifestó de diversas formas: una violencia incontrolable en Argelia y Egipto, o ineficaz en Palestina; la conquista del poder seguida del hundimiento político y económico del país en Sudán y Afganistán; la guerra civil intraconfesional en Paquistán; la cooptación por parte de una dictadura y el desgaste de la credibilidad moral en la Malaisia de Mahathir y la Indonesia de Suharto; la incapacidad para gestionar las coerciones del poder en una coalición gubernamental en Turquía y Jordania; sin olvidar el fracaso del régimen iraní, a la medida de las gigantestas expectativas que

había provocado la revolución en el conjunto del mundo musulmán.

Con esta debacle como trasfondo es como hay que interpretar, en nuestra opinión, la nueva orientación de los militantes o antiguos militantes que, en nombre de la democracia y los derechos humanos, buscan ahora un terreno de entendimiento con las clases medias seculares. En estos medios, ocultar la ideología radical expresada por Qotb, Mawdudi o Jomeini, mantenidos ahora a distancia, expresa el horror respecto a la doctrina «salafista yihadista» elaborada en los campos de Afganistán, y pone de relieve «la esencia democrática del Islam». Frente a unos gobiernos autoritarios o represivos, se convierten en defensores de los derechos del individuo, como lo hacen los demócratas laicos. El hecho de llevar el velo en las instituciones públicas que lo prohíben ya no se reivindica como el respeto de una conminación de la shari'a, sino como un «derecho del hombre» (es decir, de la mujer), como la expresión de la opción libre de la persona, como cualquier otro.[14]

El boletín *Islam 21*, que encabeza una red de webs,[15] de mensajerías electrónicas y de organización de coloquios es bastante representativo de estos esfuerzos. Con base en el «Londonistán», da regularmente la palabra, en árabe y en inglés, a intelectuales

14. Así, entre otros ejemplos, *Islam 21*, en un editorial titulado «Politicising Hijab and the Denial of a Basic Right» (La politización del hijab [velo] y la negación de un derecho elemental), retoma el caso de la diputada turca Merve Kavakci, perteneciente al partido Fazilet en 1999, expulsada del Parlamento y a la que se le sustrajo su nacionalidad después de haber prestado el juramento de fidelidad llevando el hijab. Incriminando a los «laicistas» turcos, el artículo observa que estos últimos convierten el porte del velo en un signo de opresión de la mujer en el Islam. Para no darles argumentos, escribe al autor, «debemos tratar este tipo de cuestiones desde el punto de vista del *derecho de las mujeres a escoger [the women's right of choice]* y no a partir de una posición tradicional o política». Hay que observar que el sintagma citado, subrayado por nosotros, es exactamente el mismo que utilizan los partidarios del aborto, y que en inglés tiene una connotación de adhesión a las causas de la «sociedad civil» liberal. *Islam 21*, núm. 17, junio de 1999.

15. http://www.islam21.org.

como el tunecino Ghannushi, Effendi y a muchos otros desde el Magreb al sudeste asiático, y en febrero de 1999 propuso la elaboración de una «carta para los islamistas» en la que se planteaban las cuestiones «de la sociedad civil, los derechos de las mujeres, el derecho a las opiniones divergentes, y la necesidad de hacer una interpretación razonable de la religión». Un editorial lamentaba que «en el curso de las pasadas décadas, los islamistas, al igual que todos los demás militantes políticos, [hayan] tenido el objetivo de la conquista del Estado. La experiencia resultó ser costosa y rara vez realizable. Además, la toma del poder no resuelve los problemas y puede ser un grave impedimento para el proyecto islamista en su conjunto».[16] En el número siguiente del boletín, bajo el título de «Islamismo, pluralismo y sociedad civil», se desarrolla este asunto, apoyándose en citas de Tocqueville. La sociedad civil, como forma de oposición al despotismo, se presentaba como la panacea a los problemas del mundo musulmán contemporáneo frente a los «orientalistas que seguían afirmando que el Islam y la democracia eran incompatibles [...] y que, irónicamente, eran apoyados por una minoría, pequeña pero ruidosa, de militantes islamistas que pretendían que los valores democráticos no tenían cabida en el Islam».[17]

Al margen del «Londonistán», numerosos grupos islamistas estudiantiles y los predicadores que surgieron de ellos en Europa y Estados Unidos tenían este mismo tipo de orientación. En el mundo francófono, un orador carismático, Tariq Ramadan, nieto de Hasan el Banna, el fundador de los Hermanos Musulmanes, e hijo de Said Ramadan, afincado en Ginebra y principal elemento de enlace del movimiento internacional que se creó, se convirtió en su abogado. Rechazaba toda lógica de enfrentamiento con Occidente y consideraba la democracia europea como una forma de protección contra el despotismo reinante en la mayor parte de los Estados musulmanes, e incitaba a sus

16. *Islam 21*, núm. 15, febrero de 1999.
17. *Islam 21*, núm. 16, abril de 1999.

discípulos a ejercer plenamente los derechos que les permitía su ciudadanía. Había adquirido la ciudadanía helvética, y aspiraba a la categoria de intelectual en el mundo universitario y editorial francés. Autor de un libro publicado por una editorial católica parisina, con un prefacio de un periodista tercermundista célebre de la familia comunista,[18] Tariq Ramadan quería hacer reconocer la presencia activa de los islamistas en el paisaje democrático. También pretendía legitimar su intervención, evitando cualquier asociación con los grupos radicales o los individuos que habían optado por la violencia, como por ejemplo los que, en 1995, participaron en la «guerra contra Francia» del emir del GIA, Zituni.[19] Periodistas, eclesiásticos y profesores, seducidos por este orador con una gran experiencia de los hábitos y la retórica de sus interlocutores, veían en él al portavoz de la juventud musulmana de Francia o de Europa, y le facilitaban el acceso a las instancias y a los centros de poder, mientras que otros, dudosos, se preguntaban acerca de sus verdaderas intenciones y de la naturaleza del mensaje que dirigía a su auditorio de jóvenes. Otros, por último, afirmaban que, fuera cual fuera la ideología implícita en su discurso, incitaba a sus seguidores y discípulos a una movilidad social ascendente y a una integración «ciudadana» que, con el tiempo, facilitarían su aculturización en la sociedad francesa y les alejarían definitivamente de las concepciones islamistas. Así, hace algunas décadas, los hijos de inmigrados del sur y el este europeos, proletarios y comunis-

18. Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman: D'al Afhani à Hassan al Banna, un siècle de réformisme islamique*, Bayard, París, 1998, prefacio de Alain Gresh, redactor jefe de *Monde diplomatique*. Los demás textos del autor los publicó una editorial islamista, la librería lyonesa al tawhid, próxima a la Unión de Jóvenes Musulmanes de esta ciudad, en la que Ramadan ejerce un magisterio espiritual. Para un análisis de esta obra, véase Franck Frégosi, «Tariq Ramadan ou les habits neufs d'une vieille rhétorique», pendiente de publicación, 2000.

19. Algunos inculpados en los procesos contra las redes de apoyo al GIA en Europa habían frecuentado las asociaciones islamistas establecidas en particular en la región Rhône-Alpes.

tas, alejados de la influencia del Partido y los sindicatos, y después del ascenso social al que tuvieron acceso, se convirtieron en pequeños burgueses franceses, sin ninguna relación con el marxismo-leninismo ni con el país de origen de sus padres. Para evocar una situación propia del mundo musulmán contemporáneo, el caso de los pequeños empresarios piadosos de Anatolia resulta emblemático. Una vez introducidos en Estambul y Ankara en los círculos económicos dominantes en la época en que gobernaba el partido islamista Refah, y satisfechos de haber alcanzado así su objetivo, no se movilizaron para defender este partido cuando fue descalificado y disuelto por la presión del estado mayor militar. Se decantaron a favor de la consolidación de su situación social y económica, en detrimento de una organización y de una ideología islamista que ya no les resultaba útil y que incluso podía obstaculizar sus nuevas estrategias de alianzas con los medios de negocios laicos. En la misma lógica, llevada aún más lejos, en Argelia, a partir de finales de 1999, un hombre de negocios riquísimo, muy próximo al partido «islamista moderado» Hamas, miembro de la coalición gubernamental, se presentó como candidato para la creación de una gran cervecería privada. Ésta tenía que producir localmente una cerveza con alcohol de marca europea, a un coste lo bastante atractivo para convertir a las capas de la población a las que el elevado precio de la cerveza del Estado, a falta de piedad, mantenía alejados de la bebida.

Esta dilución de la ideología islamista en la economía de mercado se realizó, al iniciarse el nuevo siglo, en un entorno diferente al de las décadas anteriores. Durante los años ochenta, su potente ascenso fue paralelo a la creación de un sistema bancario «islámico» que no practicaba el tipo de interés, de múltiples sociedades de inversión de fondos que permitían especular siguiendo las conminaciones de la ley religiosa, etc. Lo que queda hoy de aquellas iniciativas sólo prospera si éstas consiguen captar y valorizar a un segmento del mercado del ahorro, en una lógica puramente económica, sin que las consideraciones políticas que

presidieron la puesta en marcha de estos proyectos, bajo la hegemonía saudí, tengan todavía un peso considerable. De la misma manera, en el ámbito jurídico, los intentos de sustituir la Declaración Universal por una «carta islámica» de los derechos humanos, ratificada en la reunión de la OCI en El Cairo en agosto de 1990, en el mismo momento en que Irak invadía Kuwait, ya no eran de una candente actualidad: el movimiento islamista en el sentido amplio actualmente ya no se halla en una fase de fuerza, ni tampoco pretende ni es capaz de imponer su lenguaje particular en vez de un idioma universal que todavía ayer se consideraba poco válido porque era «occidental». Los movimientos y los partidos islamistas de finales de siglo intentan ahora hacerse reconocer como demócratas y denunciar la represión de la que son víctimas identificándose con el registro universal de los derechos del hombre—y no criticándolo para sustituirlo por su propia concepción—y de los valores antiguamente aborrecidos del Occidente impío (libertad de expresión, libertad para las mujeres de escoger su destino, etc.). Algunos sólo ven en ello una maniobra cínica, y asimilan esta estrategia a la de los partidos comunistas que de vez en cuando utilizaban el lenguaje de la democracia para engañar con mayor facilidad a los «idiotas útiles» a los que necesitaban para ampliar su base y sus redes, en particular en el mundo intelectual. Cuando el bloque soviético se hallaba en una posición de fuerza relativa, esta estrategia daba resultados favorables a sus intereses, atrayendo hacia él a numerosos «demócratas sinceros» seducidos por el mesianismo contenido en el movimiento obrero. En cambio, cuando la crisis que afectó al bloque del este y a sus aliados empezó a hacerse evidente, estas corrientes de intercambio favorecieron la defección de militantes comunistas, en particular de los dirigentes y los permanentes a quienes sus contactos «demócratas» proporcionaron una posibilidad de reconversión en diversas instituciones y asociaciones civiles, al margen de los círculos del partido. Ésta es una de las posibles salidas, aunque en absoluto la única, del «diálogo» entre unos islamistas que actualmente están menos se-

guros de sí mismos y los demócratas seculares del mundo musulmán. Estos últimos, después de haber sido vituperados durante dos décadas como «occidentalizados», «hijos de Francia» en el Magreb o *brown sahibs* en el sudeste asiático, siguen disponiendo de redes de relaciones, del nivel de educación y de la confianza de los círculos del poder político y económico mundiales, que tienen en sus manos la clave de las grandes decisiones de inversión en la época de la globalización y de la privatización generalizadas.

Desde el punto de vista del mundo musulmán en su conjunto, además de la situaciones que hemos mencionado anteriormente (conversión de la utopía iraní en legitimación religiosa de la represión que el Estado ejercía sobre la sociedad y exasperación de la población contra el poder de los mulás, fracaso en Sudán, desastre afgano), los movimientos islamistas que están en la oposición sufren una crisis moral sin precedentes. Su proyecto político, que se caracterizaba por una gran ambigüedad, y proyectaba en un futuro radiante, si no en el más allá, la definición precisa del «Estado islámico» o de «la aplicación de la shari'a», actualmente está siendo objeto de un balance. Hacía planes para el futuro, pero ha sido engullido por su pasado. La violencia incontrolada que marcó los años noventa, aunque muchos sospechan que fue atizada por los agentes provocadores de regímenes que tenían interés en ella, sigue estando presente en la memoria de todos. Por esta razón, el componente más moderado del movimiento multiplica las profesiones de fe democráticas para distanciarse de un fenómeno que lastra su futuro político. Las clases medias piadosas que constituyen su base social buscan nuevas alianzas con sus contrapartidas laicas, incluso cristianas, en los Estados multiconfesionales. Así, en el Líbano, el Hezbolá chiíta, que en su origen era un grupúsculo terrorista que prestaba servicios al Irán de Jomeini, se transformó en un movimiento de masas de los desheredados, y más tarde se convirtió en la encarnación de la resistencia nacional libanesa contra Israel, aplaudido como tal por todos los componentes del espectro religioso

del país.[20] En la perspectiva de un acuerdo de paz entre Siria, su cliente libanés, y el Estado hebreo, el Partido de Dios, que tenía representación en el Parlamento, concentró luego su energía en el escenario político interno libanés; a este nivel, fue objeto de las atenciones de más de un responsable cristiano maronita. Se hizo hincapié en las «convergencias» entre el culto marial y la devoción chiíta a Fátima, hija del Profeta, esposa de Ali y «madre de los creyentes», en espera de un acercamiento entre cristianos y chiítas que, juntos, formaban una amplia mayoría de libaneses, frente a la tutela siria y a un Oriente Medio con predominancia sunita. Los Hermanos Musulmanes egipcios cuadragenarios que crearon el proyecto del partido centrista y democrático Al Wasat en 1995, situaron en primera fila de sus dirigentes a un intelectual cristiano (protestante) para poner de manifiesto su sinceridad y su apertura de espíritu. Por otra parte, de Indonesia a Marruecos, los islamistas participan, cuando pueden y se les autoriza a hacerlo, en las asambleas compuestas por miembros que han sido elegidos, que evitan el cuestionamiento de sus principios. Estos mandatarios del pueblo han olvidado la «soberanía de Dios» (hakimiyyat Allah), que Qotb y Mawdudi convirtieron en el criterio del Estado islámico, en oposición a la soberanía del pueblo en la que no veían más que una forma de idolatría propia de la jahiliyya, la «barbarie» antiislámica resurgida en el siglo xx. Y ahora veneran la democracia que vituperaba Ali Benhadj indignándose de que un 50,5 por 100 de los electores pudieran legislar a su antojo, decretar que era lícito el consumo de vino, en contradicción con las conminaciones intangibles del Libro Sagrado. En Turquía, los alcaldes del Refah y más tarde del Fazilet fracasaron por la ineficacia de su gestión municipal, mientras que este último partido se esforzaba en reconquistar sus sufragios en las elecciones legislativas de 1999, en las que los retos parecían ser más explícitamente políticos. Paradójicamente, la ex-

20. Sobre las transformaciones del Hezbolá, véase en particular H. Jaber, *Hezbollah: Born With a Vengeance*, Fourth Estate, Londres, 1997.

periencia islamista quizá ha producido, a pesar suyo, las condiciones de su propia superación. Sin llegar a ver en ella, como en el cristianismo moderno, la «religión de la salida de la religión», hay que considerar que las formas concretas de socialización política que ha engendrado han vuelto caducos los preceptos ideológicos que predicaba. Así, las militantes con velo, que reclamaban la aplicación de la shari'a, en muchos casos han formado la primera generación de mujeres que toman la palabra en la escena política, fuera del hogar y del universo doméstico. Pero su actitud las enfrentó con los militantes barbudos, interesados en confinarlas en un papel de fuerza adicional para sus propios retos. Algunas de ellas, sobre todo en Turquía y en Irán, crearon entonces un «feminismo islamista» para cuestionar el «machismo» que prevalecía en el movimiento. Probablemente con este tipo de comportamiento es con el que se elabora hoy la democracia musulmana de mañana.

Esta observación va en contra de las visiones anquilosadas que convierten la propia doctrina del Islam en un impedimento que dificulta cualquier implantación de la democracia en los países en que es la religión dominante, así como las que consideran, de una forma igualmente abusiva, que contiene una «esencia democrática». El Islam, como cualquier otra religión, es también una «existencia», y los musulmanes y las musulmanas son los que le dan cuerpo. Pero éstos pertenecen a un universo en el que la desaparición de las fronteras intelectuales a causa del desarrollo acelerado de las telecomunicaciones destruye las ciudadelas identitarias que habían pretendido fortificar la ideología islamista. Además de las causas internas de su declive, que hemos analizado a lo largo de este libro, ésta no ha sabido reducir a los musulmanes contemporáneos en militantes islamistas movidos exclusivamente por imperativos doctrinales. El declive de la ideología abre a los musulmanes un vasto espectro de posibilidades para determinar su futuro y emanciparse del corsé dogmático. En este sentido, enlaza con la gran tradición de las sociedades musulmanas, que constituyó la fuerza de su historia, y que se caracteriza por una extrema plasticidad en cuanto a las mutaciones del universo; ésta permitió, en los tiempos de su grandeza, de Bagdad a Andalucía, fundir en un conjunto original las aportaciones de las civilizaciones persa y greco-mediterránea. Actualmente, al salir de la era islamista, en la apertura al mundo y en el advenimiento de la democracia las sociedades musulmanas van a construir un futuro ante el cual no existen más alternativas. Los jóvenes iraníes, al igual que los jóvenes argelinos, o los de los demás países, tienen todos un pariente en el extranjero: llaman por teléfono, ven las cadenas de televisión por satélite, y ven pasar a gran velocidad el tren de la modernidad tal como se elabora en Europa y en Estados Unidos. El régimen de los mulás, el Frente Islámico de Salvación, el Frente Islámico sudanés, sin hablar de los talibán, les dejaron en dique seco. Como decían en su lenguaje los «hitistas» argelinos, están «caducados». Pero esta marcha hacia la democracia debe enfrentarse con un obstáculo que no tiene nada de religioso: es necesario que los Estados y las elites en el poder en estos países muestren la misma voluntad de democratización en su forma de gobierno. No podemos olvidar que la utopía islamista, desde finales de los años sesenta, floreció en el territorio represivo y autoritario de la casi totalidad de los Estados del mundo musulmán, al margen de la derrota moral del nacionalismo y del fracaso económico. Ésta alcanzó su cenit en las primeras décadas, a partir del rechazo de la democracia *kufr* ('impía'), con mayor facilidad aún porque los poderes que encarcelaban, torturaban y ejecutaban a sus oponentes o les condenaban al exilio lo hacían, en muchos casos, en nombre de la libertad, el socialismo o el progreso, que habían convertido en una mascarada. El ideal islamista parecía una vía tanto más atractiva por cuanto sus adeptos creían que Dios y el Libro Sagrado garantizaban su buena ejecución en este mundo, lejos de las perversiones y manipulaciones de los déspotas, tanto si eran coroneles, reyes o sultanes. El cheque en blanco moral del que se beneficiaba un movimiento que quería romper con las formas políticas violentas y corrompidas apenas sobrevivió treinta años,

durante los cuales se sucedieron las algaradas en los campus contra la izquierda, la obligación de llevar el velo, las estafas en las inversiones «islámicas», la censura de las publicaciones laicas y el terror contra sus autores, las matanzas de civiles o de turistas. Ante esto, los militantes realizaban un balance social positivo, invocaban sus realizaciones en el ámbito caritativo, el acceso a la modernidad urbana que permitía llevar el velo a las muchachas de los medios tradicionales, la dimensión caritativa del sistema bancario islámico, las organizaciones humanitarias financiadas por éste, etc. Sociólogos y economistas avanzan estos argumentos, con cifras en la mano. Pero en espera de sus resultados, el balance moral y político de tres décadas de islamismo militante es, como mínimo, poco coherente con las aspiraciones del inicio. Con vistas a un futuro próximo, la pelota se halla en el campo de los regímenes que resultaron vencedores en el enfrentamiento que les opuso al movimiento en su conjunto, destrozado por el choc de la violencia armada o cogidos en la red de la cooptación en los círculos del poder. En este cambio de siglo y de milenio, deberán integrar los grupos sociales que habían mantenido al margen desde las independencias, y favorecer el surgimiento de un tipo de democracia musulmana, y tendrán que aprender a aunar de una forma inédita la cultura, la religión y la modernidad tanto política como económica. Este escenario supone que las elites rejuvenecidas que han accedido al poder, desde el Marruecos de Mohamed VI[21] a la Jordania de Abdallah II, del entorno tecnocrático y militar del presidente argelino Buteflika al del presidente indonesio «Gusdur» Wahid, deberán ser capaces de proyectarse en el futuro y de «compartir el pastel» hoy para hacerlo crecer mañana. Si estas elites se contentan con sacar un beneficio inmediato y egoísta del declive actual del islamismo, sin implicarse en su reforma, el mundo musulmán se verá enfrentado, a corto plazo, con nuevas explosiones, tanto si su lenguaje es islamista como étnico, racial, confesional o populista. Los dirigentes de este universo deben asumir más que nunca sus responsabilidades, en una coyuntura política que no les es desfavorable. Deben actuar con celeridad. De las opciones que tomen dependerá que ondee de nuevo, de alguna forma, el estandarte de la yihad que se ha desplegado durante este último cuarto de siglo, o que los pueblos musulmanes abran ellos mismos su propio camino hacia la democracia.

21. El movimiento ejerce una función de censor puntilloso de estos nuevos dirigentes y espera encontrar un segundo empuje gracias a sus eventuales pasos en falso. Un ejemplo significativo de esta actitud puede verse en el «Mémorandum à qui de droit», dirigido por el dirigente islamista marroquí Abdesalam Yasin al «joven monarca Mohamed VI» el 14 de noviembre de 1999. Escrito directamente en francés, en un estilo «joven y moderno», en un tono pretendidamente irónico respecto al «príncipe encantador» en el poder, trata cuestiones populistas que exhortan al soberano para que distribuya entre el pueblo la fortuna amasada por su padre, al tiempo que denuncia la «judeocracia» que controla Marruecos, pero se ve obligado a utilizar el vocabulario de la democracia. Véase este documento en la web de la organización al 'adl wa-l ihsan (Equidad y Entrega de sí mismo): http://www.yassine.net/lettres/memorandum.htm. Véase A. Benshemsi, «Faut-il avoir peur de Yassine?», *Jeune Afrique*, núm. 2.039, 8 de febrero de 2000.

PRINCIPIO DEL CAPÍTULO «LA YIHAD EN EL CAMINO DE ALÁ»

por SAYYID QOTB

Traducimos a continuación el texto que figura en la cubierta del libro, extraído de Ma'alim fi-l tariq *(Señales de pista).*

El imán Ibn al Qayyim [al Jawziyya][1] ha resumido el contexto de la yihad en el Islam en su libro *El viático para el más allá*, en el capítulo que lleva por título «La conducta del Profeta respecto a los impíos y los hipócritas desde la Revelación hasta su encuentro con Alá, el Todopoderoso».

Al principio de la profecía, Alá el Altísimo, alabado sea, le ordenó extender [el mensaje] en nombre de su Señor, el Creador. En aquel tiempo, le ordenó que llevara el anuncio *in petto*, y le reveló este versículo: «Oh, tú que te cubres con un manto, levántate y anuncia».[2] Luego, le ordenó que lo transmitiera sucesivamente a su familia más cercana, a su tribu y a los árabes de su entorno, a todos los árabes y, por último, a toda la humanidad.

Convertido en profeta, Mahoma pasó unos diez años rezando sin luchar ni cobrar el impuesto de capitación.[3] Tenía órde-

1. Imán del s. XIV, discípulo de Iban Taimiyya.

2. Corán, surata 74, v. 1-2. Tenemos en cuenta aquí una versión del texto de Qotb ligeramente distinta de la que se reproduce en la cubierta y que procede de la recopilación *Al* yihad *fi sabil allah* (La yihad en el camino de Alá), publicada en El Cairo en la colección *Sawt al haqq* (La Voz de la Verdad) en 1977 por Éditions *al i'tisam al yihad.* Este fascículo reúne textos sobre la yihad de Banna, Mawdudi y Qotb. El capítulo de Qotb ofrece la cita coránica íntegra, mientras que en el texto árabe que hemos reproducido está curiosamente fragmentada.

3. Tributo que debían pagar las gentes del Libro, en particular los judíos y los musulmanes, para seguir practicando su fe bajo dominio islámico.

nes de evitar los conflictos y de tener paciencia. Alá le permitió entonces emigrar de La Meca a Medina y de entrar en combate. Luego le ordenó que luchara con los que luchaban contra él pero que no se enfrentara con los que, aunque no fueran seguidores suyos, no lo hacían. Luego le ordenó que luchara con los «asociadores»,[4] hasta que todas las religiones adoraran a Alá. Como había recibido la orden de llevar a cabo la yihad, se encontró con tres tipos de impíos: aquellos a los que se puede conceder una tregua, aquellos con los que hay que luchar y aquellos que pagan la capitación. Se le dio la orden de llegar a un pacto con los primeros y de respetarlo mientras éstos lo mantuvieran. Si sospechaba que tenían la intención de traicionarle tenía que romper el pacto, sin luchar con ellos, hasta que tuviera la certeza de que lo habían roto. Se le ordenó que luchara con los que habían actuado así. Cuando fue revelada la surata bara'a,[5] ésta precisaba la sentencia para cada tipo de impíos: se le ordenó que combatiera a los enemigos que pertenecieran a las gentes del Libro hasta que éstos pagaran el tributo o que entraran a formar parte del Islam, que llevara a cabo la yihad sin contemplaciones contra los impíos y los hipócritas. Llevó a cabo la yihad contra los impíos con la espada y la lanza, y contra los hipócritas con argumentos y palabras.

4. Los que asocian a Dios con otras divinidades.

5. Surata 19, conocida con el título de «El arrepentimiento» y que contiene las conminaciones más radicales contra los «impíos».

GLOSARIO

’ADH (DAR EL-): «tierra de contrato»; en la doctrina islámica, zona en la que los musulmanes pueden vivir en paz en un Estado no musulmán [véase *harb (dar el-)* e *islam (dar-el)*].

AMAL: «esperanza». Acrónimo de la milicia el Movimiento de los Desheredados del Líbano.

’ASHURA: celebración del décimo día del mes hegiriano de Moharram; ese día los chiítas conmemoran el martirio del imán Husein en Karbala, el 10 de octubre del año 680.

AYATOLÁ: título jerárquico del clero chiíta.

BARELWI: escuela mística musulmana del subcontinente indio.

BARAKA: bendición que da Dios o una persona santa.

CHIÍSMO (*shi’a ’Ali*: «partido de Ali»): doctrina y movimiento de los seguidores de la familia del Profeta, a través de la filiación de los imanes, a partir de Ali, yerno del Profeta. Aglutina en torno al 15 por 100 de los musulmanes de todo el mundo, sobre todo en Irán e Irak (mayoritarios), India, Paquistán, Líbano y Bahrein.

DA’WA (o *dakwah*): propagación de la fe, llamamiento al Islam.

DEOBANDI: escuela de ulemas del subcontinente indio, creada en 1867 como reacción ante la dominación británica.

EMIR: «señor» dotado de poder en el mundo musulmán clásico; jefe de un grupo político o militar, en particular jefe de un grupo islamista.

FAQIH: jurista especializado en la ciencia del derecho musulmán *(fiqh)*.

FATWA: opinión jurídica basada en los Textos Sagrados del Islam en respuesta a una pregunta sobre un caso preciso.

FEDAYIN (plural de *fedai*): combatiente dispuesto a dar la vida por una causa sagrada.

FELLAH: campesino.

FITNA: desorden, sedición que rompe la unidad entre las filas de la Comunidad de los Creyentes.

GAMA'A ISLAMIYYA: «asociación islámica». Nombre de varios movimientos islamistas egipcios.

HAJJ: peregrinaje a La Meca. Constituye uno de los cinco pilares del Islam y tiene lugar durante un mes específico del calendario hegiriano, según un rito codificado con mucha precisión.

HALAL: «lícito» de acuerdo con el *fiqh* (antónimo: *haram*).

HANBALITA: una de las cuatro escuelas jurídicas del Islam sunita, extendida sobre todo en Arabia Saudí. Se caracteriza por un extremado rigorismo y una interpretación literal de los textos. Ha tenido mucha influencia en el movimiento islamista.

HANEFITA (hanafi): una de las cuatro escuelas jurídicas del Islam sunita, extendida sobre todo en Turquía e India.

HARB (dar el-): «guerra». En la doctrina islámica, tierra de «infidelidad» (véase *kufr*) donde es lícito llevar a cabo la yihad.

HEZB: «partido».

HIJAB: velo femenino.

HIJRA: «hégira». Huida del Profeta de La Meca a Medina, fundadora del Islam y punto de partida del calendario musulmán («hegiriano») en septiembre del año 622.

HITISTA: de *hit* ('pared'): joven sin trabajo apoyado en una pared (Argelia).

HEZBOLÁ: «Partido de Dios», en particular en Irán y en el Líbano.

HUDUD: «penas legales», castigos prescritos por la ley religiosa interpretada de una forma estricta (en particular, lapidación de las mujeres adúlteras, ablación de la mano del ladrón, etc.).

ILTIZAM: práctica de la fe, piedad.

IMÁN: guía, el que dirige el rezo o la comunidad. Entre los chiítas, descendiente de Ali, revestido de sacralidad y que tiene vocación para ejercer la suprema autoridad.

INTIFADA: «sublevación», en particular sublevación palestina iniciada en diciembre de 1987.

ISLAM (dar el-): «tierra de Islam», donde se aplica la shari'a.

JAHILIYYA: período anterior a la revelación del Islam en Arabia, donde predominaba el paganismo.

JAMA'A [véase gama'at (egipcio)]: asociación, grupo; sociedad.

JARIJISMO: pertenencia a una secta islámica que destierra de la comunidad a los pecadores. Nombre polémico de ciertos grupos islamistas extremistas contemporáneos.

JEQUE: título que implica respeto y que se da a un dignatario religioso o a cualquier otra personalidad, o a cualquier anciano.

KAFIR: «impío» [véase *kufr*].

KHALWA: relación (inconveniente) entre dos personas que no están casadas.

KUFR (dar el-): «tierra de impíos»; opuesta a dar el islam. Se compone del *dar el 'ahd* y del *dar el harb.*

MAHDI: mesías que vendrá a restaurar la religión y la justicia; duodécimo imán que esperan los chiítas (Muhamad el Mahdi, que se «ocultó» en el año 874).

MALEQUITA: una de las cuatro escuelas jurídicas del Islam sunita, extendida sobre todo en el norte y el oeste de África.

MADRASA (madarsa): escuela en la que se enseñan las ciencias religiosas y jurídicas islámicas.

MORABITO: jefe de cofradía, santón venerado por la religión popular (norte y oeste de África), santuario.

MULÁ: título que designa a un religioso, utilizado sobre todo en el Islam asiático.

MUYAHIDÍN: combatiente de la yihad. Nombre de diversos grupos militantes, sobre todo en Irán y en Afganistán, y de formaciones islamistas armadas.

PASDARAN: guardianes de la revolución islámica (Irán).

QAWM: tribu (en particular, en Afganistán).

SALAFISTA: adepto de los «antepasados piadosos» *(salaf)* o del Islam de los orígenes, que se caracteriza por un extremada rigorismo.

SHAFEITA: una de las cuatro escuelas de jurisprudencia del Islam sunita, extendido sobre todo en el sudeste asiático y en el este de África.

SHARI'A: ley basada en los Textos Sagrados del Islam y la tradición de jurisprudencia.

SHEBAB: juventud.

SHURA: práctica de la «consulta» recomendada por el Corán al soberano.

SUFI: místico musulmán.

SUNISMO: doctrina de la mayoría de musulmanes del mundo (alrededor del 85 por 100), que siguen el ejemplo del Profeta y de la tradición mayoritaria de la comunidad (en oposición a los chiítas).

TABLIGH: «propagación de la fe». Nombre abreviado de un movimiento islámico creado en India en 1927.

takfir: imputación de impiedad, excomunión.

TALIBÁN (plural en persa de *taleb*): estudiante de una escuela religiosa, en particular estudiantes afganos procedentes de las madrasas deobandis.

WAHABISMO: doctrina defendida por los discípulos de Ibn abd el Wahhab (1703-1792), predicador rigorista cuya influencia predomina en el Islam saudí.

YIHAD: esfuerzo para propagar el Islam en uno mismo, en la sociedad o en el mundo con cualquier medio; «guerra legal» o «sagrada» contra los infieles prescrita por la shari'a.

ZAKAT: limosna legal (uno de los cinco pilares del Islam).

ZAUIA: edificio que alberga a un morabito, un santón, o una cofradía sufi.

El lector puede completar este glosario con el *Dictionnaire historique de l'islam* de Dominique y Janine Sourdel, PUF, París, 1996.

El último cuarto del siglo xx ha estado marcado por la emergencia, y más tarde por el declive, de los movimientos islámicos. En los años setenta aparecieron una serie de grupos políticos que tomaron el Corán y la yihad (la guerra santa) como puntos de referencia y que pretendían instaurar el Estado islámico. Tras una rápida expansión por todo el mundo musulmán, la yihad se convirtió en la causa islámica por excelencia; sin embargo, a partir de la segunda mitad de los años noventa se puso de manifiesto su declive. Todo parece indicar que ya ha llegado la hora del postislamismo y que las sociedades musulmanas desean entrar de lleno en la modernidad.

Gilles Kepel hace aquí un exhaustivo balance de esos veinticinco años de islamismo y analiza el movimiento desde sus tres dimensiones: histórica, cultural y social. *La yihad* es una originalísima y brillante síntesis que permite entender uno de los fenómenos político-religiosos más llamativos de nuestros días.

3.250 ptas./19,53 €
ISBN 84-8307-361-7



PENÍNSULA ATALAYA